تعليقات على

الشواهد الربوبية

تأليف

حكيم متفقه وفيلسوف متأله

حاج ملا هادي سبزواري

([illegible] هـ ق)

تعليق وتصحيح ومقدمة

سيد جلال الدين آشتياني

مؤسسة التاريخ العربي

تعليقات على

الشّواهد الرُبُوْبيّة

تأليف

حكيم متفقه وفيلسوف ومتاله

حاج ملا هادي سبزواري

(١٢١٢ - ١٢٨٨ هـ ق)

تعليق وتصحيح ومقدمة

سيد جلال الدين آشتياني

استاذ فلسفة وتصوف اسلامي دانشگاه

مؤسسة التاريخ العربي

بيروت - لبنان

بسم الله الرحمن الرحيم

کتاب حاضر «حواشی محققانهٔ حکیم محقق حاج ملا هادی سبزواری» قدّه (م ۱۲۸۸ هـ ق) بر «شواهد» است که بانضمام کتاب «الشّواهدالربوبیّة فی‌المناهج السّلوکیّة» جزء انتشارات دانشگاه مشهد در دسترس اهل حکمت و عرفان قرار میگیرد .

ما چون شرح حال نسبهً مبسوطی از صاحب این تعلیقات و شاگردان نامی او که از مدرّسین علوم عقلی بودند درمقدّمهٔ شواهد تهیه‌وطبع نموده‌ایم که با همین حواشی منتشر میشود لذا از شرح حال مؤلف درمقدمهٔ این‌تعلیقات خودداری نمودیم .

این حواشی که بانضمام شواهد منتشر میشود تحقیقی‌ترین آثار حکیم سبزواری است که حاکی از کمال دقّت و تحقیق وقدرت فکری و احاطهٔ این مرد بزرگ بر افکار حکما و عرفای اسلام خصوصاً ملا صدرا میباشد . حقیر درنظر دارد جمیع رسائل و مصنّفات حکیم سبزواری را که هنوز بطبع نرسیده‌است مستقلاً منتشر نماید . این حکیم عالیمقام دارای رسائل متعدّد تحقیقی‌است که کثیری از عویصات و معضلات فلسفی را بپرورش حکمت متعالیه و فلسفهٔ ملا صدرا بیان نموده‌است ، اکثر تألیفات مختصر و رسائل کوچك حاج ملاهادی دارای مطالب ارزنده و تحقیقات عالیهٔ فلسفهٔ اسلامی میباشد .

مشهد مقدس رضوی ، آبان ۱۳۴۵

سید جلال‌الدین آشتیانی

بسم الله الرحمن الرحيم

فهذه

حواش من العبد المحتاج الى

رحمة البارى الهادى بن مهدى السبزوارى

حشره الله مع الاخيار على الكتاب المستطاب

المسمى بالشواهد الربوبية المشتمل على قواعد

الاشراقية التى لاولى الالباب مراقى و مصاعد و لقلوبهم

النورية اهنأ موايد ولافئدتهم المعنوية امرئ موارد ولارصاد

عقولهم القدسية لاستعلام احكام سماء القدس اتم مراصد و لشهود

اشراقات شمس الحقيقة ابهى مشاهد و لغوّاص بحر الحكمة المتعالية اعلى

فوائد

لله در مصنّفه صدر الصدور[1]

و بدر البدور لا يبدو مثله ، روّح الله

روحه وكثّر قدسه ياشاهد ياماجد يا حامد يا راشد

۱ــ هذه تعليقات انيقة و تحقيقات رشيقة على خير مصنف لخير مصنف فى القرون الماضية كتبها الحكيم المحقق سلطان الفلاسفة و صدر المتالهة المولى السبزوارى على كتاب الشواهد الربوبية لمؤلفة الحكيم العلامة افضل المحققين و خاتم الالهيين مولانا الاعظم و استادنا الاقدم (رضى الله عنه) وقد وفقنى الله تعالى بطبع هذا الكتاب و حواشيه الحمد لله على بلوغ ماقصدنا و حصول ما اردناه .

قوله (ص٦ ، س١) : «المشهدالاول فيما يفتقر اليه في جميع العلوم.....»

اعلم ان وضع هذاالكتاب المستطاب على مشاهد خمسة وفى كل مشهد شواهد وفى كل شاهد اشراقات [1] .

والمشهد محل الشهود و ميقات التّجلّى و منصّة الظهور وكل منها يصيّر القلب مظهراً ومشهداً ومجلّىً لنورالوجود ولو علماً فان موضوع الحكمة الالٓهيّة هو حقيقة الوجود كما ستعرف انشاءالله [2] .

واماالشاهد فهوالدليل والبيّنة مثل دلالة مفاهيم الوجود والوجوب المطلق والوحدة الحقّة على الحقيقه" لأن حيثيّة الوجود كاشفة عن حيثيّة الوجوب لكونها حيثيّةالا باء عن العدم والوحدة الحقّة مالاثانى له[3] فى الوجود مباينا بينونة عزلة بل كدلاله" حقيقةالوجود على حقيقة الوجودو شهادة ذاتها بذاتها على ذاتها لأن التفاوت انّما هو فى المفاهيم الدالّة لا فى المصداق

هذا فى شواهدالمشهدالأول . واماالاحكام الماهيّةوفى بعض شواهدالمشاهد الأخرى و اماالأشراقات فهى كفنون التجلّيات و شعب الواردات فهذه التراجم من باب تسمية السبب باسم المسبّب .

واما افتقار جميع العلوم الى ما فى الشواهد والأشراقات للمشهدالأول فنقول اماالوجود و معرفة احكامه فلان موضوعات سايرالعلوم هليّةً بل حيثيّةً يتبيّن فى العلم الأعلى .

واماالوجوب الذّاتى والصفاتى فمعلوم اذ مالم يثبت الواجب الخالق للعالم و

١ـ فى النسخ الموجودة عندنا : وفى كل مشهد اشراقات. وهواشتباه من الناسخ اوسهو من الحكيم المحشى قده

٢ـ بناءاً على اصالةالوجود و وحدة حقيقته و كونه ذا مراتب مختلفة و اما بناءاً على وحدة الوجود وحدة شخصية لا سنخية يكون موضوع علم الالهى حقيقةالوجود

٣ـ والوحدة الحقّة الحقيقية ... آ،ق

والجزئيات و بانا مدنيّون بالطبع محتاجون الى' معاملة و عدل و يقال : انه قادر على' اظهار المعجزة على' يدالصادق و عدم اظهاره على' يدالكاذب وما لم يثبت انه متكلم و مكلّف كيف يتحقق له كلام وكتاب وسنّة و اجماع و افعال مكلف من حيث هـو مكلّف حتى يكون موضوع علم التفسير والحديث والفقه و اصوله وقس عليـه احكام الوحدة والكثرة والتقابل والتخالف والتماثل و اقسام التقدم والتأخر والمعيّة و انحاء العلّة والمعلول و ابطال الـدور والتسلسل وغيرذلك فان جميع العلوم مفتقرة الى' تحقيق هذه .

قوله (ص٦ ، س٥) : «ولأن غيره به يكون متحققاً الى' آخره....»

هذا يوهم المصادرة وليس مصادرة لأنه من المتحقّقات عقلاً[1] و اتفـاقاً : ان الماهيّة من حيث هي ليست الا هي لا يستحق لحمل الوجود ولا المعدوم والخلاف انما هو بعدالجعل ان الأصيل يعني الموجود الحقيقي هل هو الماهيّة اوالوجود ولو بعدالجعل لأن نفسها هي التي قبل اعتبار الجعل بعينها والحيثيّة التعليلية خارجة والوجود على تقدير الاعتباريّة ليس الا المفهوم و ضم المعدوم الى المعـدوم لا يصير مناط حمل الوجود و كذا مثل الانتساب لان مقولة الأضافة اعتباريّة فكيف يستحق الماهيّة لحمل الوجود في ذاتها وسيأتي زيادة استكشاف لهـذا في مبحث الجعل ولو بني على تسليم الخصم ان الوجود تحقق الماهية و كونها كان جدلا خارجا عن قانون الحكمة لأن مطالبها لا بدّ ان يكون برهانيّة على ان معنى قول اهل الأعتبار ان الوجود تحقق الماهية وكونها ليس فمعناه عند اهل الحقيقة لأن هؤلاء المحققين يقولون : ان الوجود تحقق الماهيّة فهو المتحقق بالذات وهي المتحققة

۱ـ من المحققات عقلا... آ،ق

بالعرض الفانیه فی الوجود الحقیقی الطارد للعدم «ان هی الا اسماء[1] سمیتموها انتم و آباؤکم ما انزل الله بها من سلطان و کسراب[2] بقیعة . الآیة» ولو لم یعتبر معها الوجود لایطلق علیها الحقیقة واولئک یقولون ان الوجود لیس الا تحقق الماهیة و تحقق الشیء لیس متحققا بل متحقق ولا یرد علیه القسمة الی المتحقق و اللامتحقق اذا المتحقق ذلک الشیء وهو الماهیة فغیر الوجود یکون متحققا لا هو ولا یخفی علی المحقق وهنه.

قوله (ص۶ ، س۷) : «ولانه المجعول...»

هذا ایضاً یوهم المصادرة ولیس بها[3] لأن مسئلة اصالة الوجود فی التحقق غیر مسئله اصالته فی الجعل لأن مسئله اصالة الوجود او الماهیة تتمشی علی القول بجواز الترجح بلامرجح والقول بالبخت والاتفاق «خذل الله قائله» و کذا علی القول بالأولویة الذاتیة بخلاف اصاله الوجود او الماهیه فی الجعل علی هذه الأقوال اذا الممکن زوج ترکیبی له ماهیة و وجود والمحققون الالهیون . و ان قالوا : المتساویان ما لم یترجح احدهما علی الآخر بمنفصل لم یقع ؛ الا ان ارباب الاقوال المذکورة لم یقولوا به مع کونه بدیهیاً اولیاً فیمکنهم التشاجر فی اصالة احدی الشیئین فی التحقق لا فی الجعل بل یکن للالهی التکلم فیها قبل اثبات الصانع .

ان قلت : هب انه لا مصادرة هنا لکن یلزم الدور کما لا یخفی .

قلت : لا دور لامکان اثبات مجعولیة الوجود ، بادلة اخری غیر اصالته فی التحقق کلزوم کون المجعول شخصاً .

۱ـ س ۵۳، ی ۲۳

۲ـ سورة نور ، آیة۳۹ . والذین کفروا اعمالهم کسراب. . . . . .

۳ـ ای مصادرة .. واعلم ان اکثر الادلة التی اقیمت علی اصالة الوجود بتوقف تمامیة بعضها علی بعض وقد قررنا حقیقة هذا البحث (الذی کان من امهات المسائل الحکمیة بل یکون اساس الفلسفة الالهیة) فی حواشینا علی المشاعر و رسالة صنفناها فی الوجود «شرح مشاعر اللاهیجی ط مشهد ۱۳۸۲ هـ ق ، هستی از نظر فلسفه و عرفان ۱۳۸۰ هـ ق»

قوله : «فی وجدانه» بعد تحقیق تحققه و وجوده النفسی حقق کیفیة وجوده الرابطی للنفس .

قوله (ص ٦ ، س٩) : «ولا بصورة مساوية»

ان قلت : التعريف بالفصل القريب حد و بالخاصة رسم و معلوم ان كلا منهما مساو للمعرف فكيف جعل المصنف قدس سره هذا قسيما للاولين ...

قلت : فيه وجهان احدهما : ان يراد بالصورة شيئية المفهوم كما في الاولين ولكن يراد بالمساواة ، المساواة في المعرفة والجهالة فكأنه قال: اولا لايمكن تصوره بالاعرف وثانيا ولا بالمساوى في الوضوح والجلاء لان الوجود اعرف من كل شيء وهذا ينشعب الى شعبتين لان المفهوم اعم من الماهية لانها هي التي تكون حاكية عن الوجود المحدود ؛ والمفاهيم المساوقة لمفهوم الوجود حاكية عن الحقيقة المرسلة كالنور والوحدة المطلقة والوجوب المطلق والحيوة السارية والهوية و نحوها ؛ لكن كلها ليست اعرف من الوجود .

و ثانيهما : ان يراد بها شيئية الوجود و كثيرا ما يطلق الصورة على ما به الشيء بالفعل فكانه قال : ولا يمكن تصور مرتبة من الوجود الحقيقي بمرتبة اخرى منه اذ لا يتصور حقيقة الوجود بحقيقة الوجود لان الشيء لا يتثنى ولا يتكرر بنفسه ، نعم قد يقال : العلة حد تام للمعلول والمعلول حد ناقص للعلة . والعلية والمعلولية بالذات انما هما في الوجودات لكنه ليس حدا مصطلحا والمقصود نفي التصور الذي هو قسم من العلم الحصولي .

قوله (ص٦ ، س١٠) : «واما في الوجود فلا يمكن ذلك»

اذ لا ماهية لحقيقة الوجود سوى الانية حتى يكون باقية في نشأتي الذهن والخارج كما في الموجودات الذهنية فان الاشياء تحصل بانفس ماهياتها في الذهن

فالماهیّة فیها کالهیولی الباقیة فی الحالات للکاینات مصحّحه للهوهـویّة ، و ایضاً الوجود عین انه فی الأعیان وحاقّ الواقع و منشأ الآثار فلو حصل فی الـذّهن ای موجوداً بوجود لا یترتب علیه الأثر لانقلب .

قوله (ص ٦ ، س ١٠) : «الا بصریح المشاهدة»

بان تصیر النفس عین الوجود ای فانیة فیه ، لأنّ العلم الحضوری اما علم الشیء بمعلوله او علم الشیء بنفسه وبالمفنی فیه، فالأستثناء منقطع .

قوله (ص٦، س١٢) : «ولا جزئی»

للجزئی معان : احدهما الشخص الحقیقی و هو الوجود الحقیقی فان التشخّص بمعنی منع الصدق علی الکثرة بالوجود کمایجیء ولاشکّ ان الوجود جزئی بهذا المعنی ای تشخص و متشخص بذاته .

والآخر الماهیة النوعیّة مع الوجود الحقیقی .

والماهیه النوعیّة المحفوفة بالعوارض المشخصه بمعنی امارات الشخص و نفس الماهیّة المعروضة التی هی جـزئی طبیعی .

والمجموع الذی هو جزئی عقلی والعارض الذی هو جزئی منطقی .

فبهذه المعانی مسلوب عنه .

قوله (ص ٦ ، س١٣) : «لا مطلق ولا مقیـد»

فان هذه اوصاف[1] المفاهیم والماهیّـات و عند اهل النظر لو لم یکن هـذه مخصوصة بالمفاهیم فلا اقل من اکثریّته استعمالاً فیها فالمطلق المسلوب عنه کما فی الماهیّة المطلقة المقابلـه للمخلوطه والمجرّدة .

واما عند المتألّهین فیطلق علیه المطلـق بمعنی الوسیع المجرد عن الحـدود

۱ــ حقیقة الوجود الماخوذة بلابشرطیة واسع علیـم لا یتصور اعم منه مراد از ابن لابشرط لابشرط مقسمی است نه قسمی مقید بلابشرطیت .

والتعينات الاعتبارية و بهذا المعنى يطلق على الواجب بالذات كما قال المولوى ـ الرومى :

ما عدمهائيم و هستيها نما   تو وجود مطلق و هستى ما

قوله (ص٧ ، س١) : «ولا ايضا يحتاج فى تحصله الى آخره .

لأن الوجود عين التحصل فكيف يحتاج الى هذه و شأنها افادة التحصل و قد تعرض له لأن هذا الفرض لا ينافى بساطة الوجود كالجنس الأقصى البسيط المحتاج الى الفصل المقسم فى التحصيل وكالفصل الاخير البسيط المحتاج الى المصنف والمشخص فى التحصل الطبيعى .

قوله (ص ٧ ، س ٥) : «سريانا مجهول الكنه» ١ .

فهو بوجه كسريان الضوء فى الظل حيث ان الضوء اذا سرى فى الظل افناه فانه الماهية كسراب بقيعة . الآية

قوله (ص٧ ، س١٥) : «ان الوجود فى كل شئ عين العلم الى آخره»

بيان ذلك ان الوجود الحقيقى هو النور الحقيقى لكونه ظاهراً بالذات مظهراً للماهيات، كما ان النور المجلى ظاهر بالذات "مظهر" للألوان وغيرها من المبصرات و هذا معنى معظم مراتب الوجود عند الأشراقيين بالنور كنور الأنوار والأنوار ـ القاهرة والأنوار الاسفهبدية والأنوار العرضية فالوجود مابه الانكشاف ذاته وغيره لذاته بل هى عين الانكشاف وكل ما هو كذلك علم اذ ليس العلم الا هذا .

ولذا قال الشيخ الأشراقى : «العلم كون الشئ نوراً لنفسه ونوراً لغيره[٢] »

١ـ فى النسخ الموجودة عندنا سريانا مجهول التصور .

٢ـ ليس فى كلمات الشيخ الاشراقى عين ما ذكره الحكيم المحشى «قدس سره» فى الحكمة الاشراق ط ع ١٣١٤ هـ ق ص ٢٩٥ : ان النور هو الظاهر فى حقيقة نفسه المظهر لغيره و قد فسر عن قدرته تعالى بنوريته تعالى .

والقدرة هي الفياضيّة على سبيل الشعور والمشيئة ذاتيّه- الفياضيّه- والشعور والمشيئة والارادة ليستا الا الميل المؤكد والمحبّة والعشق والرضا والابتهاج و نحوها .

والوجود ليس الا العشق بنفسه والابتهاج بذاته و بآثاره بما هي آثاره .

ولما كان الوجود خيراً لذيذا كان عين الارادة بمعنى المرادية .

والتكلّم هو الاعراب عما في الضمير

والوجود المنبسط ظهور الوجود المكنون المصون الذي هو غيب الغيوب و اعراب عن الضمير الذي هو الكنز المخفي وقس عليها ساير الصفات .

وبناءً على كون الوجود عين العلم والقدرة والارادة بتجوز البرهان اذا امعنت عاينت ان لا تقف في مفهوم الوجود ولا في معنونه الذي في عالم الفرق و عالم فرق الفرق بل ترقيت الى وجود النفوس الناطقة وعلمت ان وجود النفس عين العلم بذاتها لأن علمها بذاتها حضوري وهو علم وعالم ومعلوم وكذا عين القدرة على القوى لانها قابل بالرضا لها و عين الارادة والمريد والمراد بل جميع ما يريد انما يريدها لذاتها وعشق و عاشق و معشوق لذاتها وحيوة و حيّ بالعرض و نور كما يسميها الاشراقي بالنور الاسفهبد و كلمة و متكلم و ناطق بالنطق الحقيقي اي الكليات العقلية و قس عليها والوجود سنخ واحد فالوجود الطبيعي الفرقي ايضاً هكذا الا انه كما ان الوجود الضعيف كلا وجود بالنسبة الى الوجود الجمعي كذلك العلم والارادة والحيوة والقدرة ونحوها واذا حققت فروعه الشامخة مثل ان صفات الواجب تعالى عين ذاته و ليس ذاته الا الوجود و مثل تسبيح الاشياء كلاً و طرّاً لله تعالى [1] .

من اتحاد حقيقة الوجود فانها كنوع واحد مشكك ما فيه التفاوت فيه عين ما به

۱- والدليل على عينية الوجود للعلم والقدرة والارادة والعشق والابتهاج : ان صريح ذاته عين الوجود وان عليته للاشياء عين ذاته واذا تجلى الحق بصريح ذاته في المظاهر ، يتجلى بجميع اسمائه و صفاته والصفات الكمالية لا ينفك عن الوجود الساري والا لزم ان لايكون صريح ذاته علة للاشياء .

التفاوت لكن لايقال عليها النوع لأنه وصف شيئية الماهية و انما يقال انها سنخ واحد و هذا طريقة الفهلويين في الوجود .

وطريقة الشيخ الاشراقى في حقيقة النور فان النور الاقهر والقاهر والاسفهبد والنور العرضى عنده سنخ واحد .

قال في حكمة[1] الاشراق : «النور كله (اى جوهراً[2] كان او عرضاً) في نفسه لا يختلف حقيقته الا بالكمال والنقصان »

وقال ايضاً «الانوار المجردة لايختلف في الحقيقة» الى غير ذلك .

وعبارات الشيخ الرئيس في الشفاء والمباحثات تنادي بان تخالف الوجودات ليس بالذات بل بالماهيات المقابلة و بأن الوجود يقبل الشدة والضعف والحقيقتان المتخلفتان ليست احديهما شديدة الاخرى ولاالاخرى ضعيفة الاولى و انما لم يبق القول بالتباين على ظاهره لسخافته اذالوجود بسيط فلو تباين مراتبه كانت بينونتها بتمام ذواتها البسيطة كنور و ظلمة و علم وجهل و قدرة و عجز .

ولو كان كذلك لزم التعطيل في المعارف والمحامد و نحوها و جاز انتزاع مفهوم واحد من حقايق متباينة بما هي متباينة ولتمت شبهة ابن كمونه ولم ينحل عقدتها قط اذ لو جاز المتباينة بتمام الذات في المراتب الطولية من العلل والمعلولات لجازت في وجودين متكافئين كل في عرض الآخر و كان معطى الكمال والفعلية فاقداً لهما .

وادعى البداهة في بطلانه و في وجدانه اياهما ولم تكن الموجودات الآفاقية

١ـ شرح حكمت الاشراق طبع ك ١٣١٢ ه ق ٤٠٤

٢ـ عبارة حكمة الاشراق : «النور كله في نفسه لايختلف حقيقته الا بالكمال والنقص» اى جوهرا كان اوعرضا.. من عبارة الشارح العلامة

٣ـ عبارة الشيخ المقتول : ومن طريق آخر فنقول : الانوار المجردة نفوسا كانت او عقولا . . . شرح حكمة الاشراق ط ١٣١٢ ص ٤٠٤، ٤٠٥ قال ارسطو: وفي كثير من الاشياء كان ماهو لم هو كما في المجردات

والأنفسيّة آيات الله تعالى وهل تكون الظلمة آية النور والعجز آية القدرة والجفاف آية البلّة ولم يكن العلّة حدّاً تاماً للمعلول والمعلول حدّاً ناقصاً للعلة كما قال القدماء ولم يكن ما هو لم هو فى كثير من الأشياء كما قال ارسطاطاليس ولم يكن العلم التام بالعلّة علماً تامّاً بالمعلول كما قال به المحققون بل عبروا : بادوات القصر وقالوا ذوات الأسباب لا تعرف الا باسبابها ولم يكن التغيرات الطوليّة استكمالاً ولبساً للفعلية ثم لبس كما انها فى السلسلة العرضيّة الكونيّة خلع ثم لبس ولا الموجودات الكاملة بالنسبة الى الناقصة كاجمال و تفصيل ولف ونشر ولا جامعاً لجميع فعليات مادونه مع شئ زائد .

وبطلان التوالى كثبوت الملازمة ظاهر عند ارباب التحقيق والله ولى التوفيق .

قوله : «لا بمعنى انه مؤثر فى الماهيّة الى آخره» ان قلت : فما معنى الملازمة العقلية اذ لم يتحقق شئ من الشقين المشهورين بينهما [1] .

قلت : معنى تحقق احد المتلازمين بآخر الملازمة العقلية اعم من التحقق بالذات وبالعرض الذى هو مصحوب صحّة السلب بوجه برهانى و مراده من التقدم هو التقدم بالحقيقة الذى ملاكه الكون ولو على سبيل التجوز البرهانى او يقال بدل قولهم : او

۱ـ قدما حتى به آنهايى كه قول به تباين در وجودات استناد داده شده است قواعدى در كتب خود ذكر كرده اند وياازآنها نقل شده است وياآن قواعد ازمسائل مسلمه فن فلسفه است كه باتباين در وجود سازش ندارد قول به تباين مستلزم محذوراتى است يكى آنكه لازم مى آيد علم و قدرت و اراده وساير صفات كماليه موجود بنحو تباين بالذات برمصاديق حمل شود در حالتى كه اشتراك معنوى اين مفاهيم مسلم است هيچ فيلسوفى نميتواند وجود را باعتبار آنكه اعم اشياء است موضوع فلسفه قرار دهد. عدم وجود انتزاع معناى واحد از حقايق متباينه مسلم است از قواعد مسلمه است كه معطى كمال فاقد كمال نيست و نيز گفته اند : «الذوات الاسباب لاتعرف الا باسبابها» و گفته اند : فعل كل فاعل مثل طبيعته . بايد از وجود معلول پى بعلت و از وجود علت بمعلول پى نبرد بايد علت حقيقى از علم تام بذات خود بهيچ معلولى علم بهم نرساند و وجودات خارجيه علم تفصيلى حق نباشند .

يكون احدهما معلولاً للآخر. او يكون احدهما متحققاً بالآخر كما قال المصنّف قدّس سره. سواء كان معلولاً اولا بل كتشخص المبهم بالمعين و سراب الوجود بالوجود ، فانّ المعلول لا بدّ له من شيئية الوجود ، وليست للماهية ، و شيئيّة الماهية دون المجعوليّة .

قوله : «بذاته و بمفيضه الأول» بالنسبة الى حقيقة الوجود و الثانى بالنسبة الى الوجود الخاص .

قوله :«لكان مفتقراً الى تحصيله الى آخره» اى الفصل المقسم و هذا بالنسبة الى الجوهر الجنسى مثلاً وما يجرى مجراه وهو المصنّف والمشخص بالنسبة الى الجوهر النوعى مثلاً كما هو مقتضى اطلاق قوله : «ليس بجوهر ولا عرض...» فى اول هذا الاشراق فلفظ تحت مضمونه السنخ اى لو كان الوجود من سنخ الجوهر ز ملحقاً به الى آخره .

قوله (ص۹ ، س۸) : «فان ما ذكره نشأ ...»

لما كان ظاهر هذا القول سخيفاً جداً فليئوّل بان الوجود اراد به المفهوم العام و اراد بالعرض العرضى ، كما يقال فى ايساغوجى العرض العام والعرض اللازم والعرض المفارق و بالموضوع مقابل المحمول كما يقال يتكثر الوجود بتكثر الموضوعات .

قوله (ص۹ ، س ۱۰) : «و كذا فى الاذهان...»

اى فى حاق الذهن ايضاهما واحد والتعدّد بتحليله و تمثّله ولهذا افضل العبارات فى هذا المقام عبارة افضل المحققين نصير الدين الطوسى قدس سره فى التجريد «فزيادته [1] فى التصور» حيث لم يقل فى الذهن [2] .

۱ــ شرح تجريد ط ۱۲۷۶ ص ۱۱

۲ــ للفرق بين الحملين لان مفهوم الوجود غير الماهية بحسب المفهوم والوضع جداً .

قوله (ص۹ ، س۱٦) : «لانها تخلية القابل...»

يعني كون التخلية بالحمل الأولى تخلية لا تخليطا يصحح كون احدهما موصوفاً والآخر صفة لحصول المغايرة التي هي شرط الاتصاف و كون التخلية بالحمل الشايع تخليطاً و نحواً من الوجود يصحح ثبوت المثبت له .

ان قلت : اذا كان التجريد وجوداً كان ثبوته للماهية فرع ثبوتها فيلزم المحذورات .

قلت : نجمع بين الحيثيتين فالتجريد من حيث انه تجريد عن كافة الوجودات وعن العوارض حتى عن هذا الاعتبار سلب لا ثبوت شيء لها حتى يستدعى ثبوت المثبت له مع ان لحاظ كونه وجوداً عقلياً يقف و ينقطع .

قوله (ص۱۰، س۱) : «فانظر..... الى آخره»

بل حقيقة الوجود حقيقة صيرت مقابلها الذي هو العدم من صقعها فكيف حال قابلها لأن كل مايشار اليه اية اشارة كانت عقلية او وهمية او خيالية او حسية و كل ما يخبر عنه اى اخبار كان و باللااخبار فهو الوجود اذ العدم لا يشار اليه ولا يخبر عنه .

قوله (ص۱۰ ، س۱۱) : «في ان الامتياز بين الوجودات بماذا .... ؟»

انما عبر بالامتياز والتخصص كما في الأسفار دون التشخص لتصريحه هنا و في الاشراق الثالث و في كتبه الأخرى[1] بأن الوجود متشخص بذاته متطور باطواره فليس للوجود افراد واشخاص انما له المراتب والدرجات ، وقد حقق في موضعه ان الامتياز امر اضافي و يحصل بالكليات كالتخصص والتشخص نفسي ولا يحصل بانضمام كلي الى كلي فامتياز مراتب الوجود بعضها عن بعض لاينافي كونه حقيقة

۱ـ الاسفار الاربعة ط ۱۲۸۲ ه ق ص ۸ ، المظاهر الالهية ط ۱۲۸۱ مشهد ص ۱۱ ، المبدء والمعاد ص۱۰۹

الوجود واحدة وحدة حقّة حقيقة و آيه ذلك الانسان اذ له مراتب طـوليّه من : «الطبع والنفس والقلب والروح والسّر والخفيّ والاخفى» .

وهذه هي المسماة عندالعرفاء باللطايف السبع[1] ومراتب عرضيّة من الاسفار الاربعة ومن الحالات النفسانيّة والبدنيّه وامتياز كل مرتبه عن الاخرى لا ينافى كونه شخصاً واحداً و تعين كل مرتبة ليس مشخصاً لها لان كل تعـين ليس تشخصاً فمرتبة الصبابه ممتازة عن مرتبة الشباب مثلا لكن ليست تشخصاً والا كان الصبى شخصاً واذا بلغ الشباب صار شخصاً آخـر و هو خلاف البديهة والمنبّه ان الاتصال الوحدانى مساوق للوحدة الشخصية بل زيد الغرثـان ممتاز عنه بعينه اذا كان شبعاناً و هو بعينه عطشاناً ممتاز عنه ريّاناً و هكذا ولم يصر اشخاصاً .

والسر في ذلك : ان هذيّة البدن بالنّفس وهويّة النفس بالوجود الحقيقى فاذا رأيت احياناً في كلامه لفظ الافراد في الوجود فاعلم ان مراده مراتب الوجود كما هو طريقة الفهلويين و "مصرح" به في كلامـه مراراً كيف والتعدد الافرادى اينما تحقق انما هو بتخلل الغير ولم يتخلل الغير في الواقع في الوجود والشيء الذى يساوقه[2] .

قوله (ص ۱۰ ، س۱۲) : «اما بالتقدم الى قوله (س۱۳) او بعوارض مادية»

يعنى ان الوجودات ان كانت من السلسلة الطولية كما يشير اليـه قوله فوق الاكوان والحركات كان تخصيصها بالتقدم والتأخر ونحوهما ماهو المعتبر في التشكيك الخاصى اى لايكون بين المتقدم والمتأخّر بينونة عزلية بان لا يكون للمتأخّر شأن

۱ـ واليه اشار من قال : هفت شهر عشق را عطار گشت

۲ـ فرق بين القول بالتشكيك الخاصى والخاص الخاصى بناءاً على الاول ليس التشكيك الا فى مراتب الوجود يتميز بما له من المراتب المشككة وليكن بناءاً عـلى طريقة اصحاب التوحيد والوحدة ان الوجود فى الحق متميز بالذات ولا ربط بينه و بين الاشياء فى مقام فنائه الذاتى ولكن باعتبار ظهوره فى الماهيات فالتشكيك انما هو فى مظاهره لا فى مراتبه فالوجود الواحد الشخصى يتميز باعتبار ظهوراته المتفننة .

الا و للمتقدم معه شأن ولكن كان للمتقدم شأن ليس للمتأخر وما يتحقق منها في المادّيات ما نسمي التشكيك به بالتشكيك العامي .

قوله (ص١١، س٦) : «وتارةً جعلوا.... الى آخره»

كالسيّد السّند فانه يقول : ليس للوجود فرد خارجي ولا ذهني حتى يكون له قيام و عروض للماهيّة و يكون مناط حمل الموجود ذلك اذ كل مافي الخارج وكلّ ما في الذهن ماهيّة حتى ان مفهوم الوجود في الذّهن ايضا ماهية من الماهيات فمناط موجوديّة الماهيّة اتحادها مع مفهوم الموجود المشتق ومن هنا يؤوّل هذا السيّد كلام القوم «ان الواجب تعالى وجود بحت» الى «انه موجود بحت» بمعنى ان ما عداه فلك وموجود و ملك وموجود و انسان وموجود و هكذا والواجب تعالى موجود فحسب .

ان قلت : اتحاد الماهيّة الامكانيّة مع مفهوم الموجود كيف يصير مناط الموجوديّة وليس الا ضمّ مفهوم الى مفهوم .

قلت : يقول السيد بجعل الجاعل تصير هكذا[1] . فان الماهيّة قبل الجعل لم يكن لها علاقة مع مفهوم الموجود ولا مع مفهوم المعدوم والجاعل جعلها متحدةً مع مفهوم الموجود اى جعلها محكيّاً عنها بمفهوم واخرجها عن استواء النسبة اليهما ، نعم اتحاد الواجب مع مفهوم الموجود البحت بغير جعل وهذا نظير قول المصنف و ان وقعا في شقاق من حيث ذهاب المصنّف قدس سرّه الى اصالة الوجود و ذهاب السيد الى اعتباريّته المحضة[2] على ماقررت لك فان مناط الموجوديّة عنده قدس سره ايضا ليس القيام ولاالعروض بل اتحاد الماهيّة مع نحو من الوجود الحقيقي بفنائها فيه

١ـ يرد على قول السيد ما اورد عليه المصنف «قده» في الاسفار والمشاعر و نحن قد اوردنا عليه بما لا مزيد عليه .

٢ـ في حواشيه على التجريد....

فذلك النحو من الوجود متحد مع المفهوم الّذي هو الماهيّة الاعتبارية .

ثم من اجرائه هذا الحكم في كل مشتق نسب الى السيد انكار المقولات التسع ـ العرضيّة وهذا الانكار ظاهر البطلان لأن وجود العرض و ان كان للموضوع لكن ليس عين وجود الموضوع بل غيره بالمرتبة فوجود العرض ضميمة و وجود الموضوع هو المنضمّ اليه .

نعم اذا اخذ العرض لابشرط كان عرضيّاً والعرضي له اتحاد بالمعروض بمقتضى الحمل لكن بمعنى انه مرتبة منه و ظهور منه و ليس مباينا عنه وهما بهذا الاعتبار واحد في عين كون المرتبتين من الوجود احديهما وجوداً مستقلاً والاُخرى ناعتا.

قوله (ص١١ ، س١٠) : «اذ لااتصاف لها به .... الى آخره»

هذا رابع الوجوه في هذا المقام والثلاثة الاُخرى :

احدها ما مرّ من ان التخلية عين الاحتفاف والتحلية .

وثانيها ما اشار اليه ان الوجود موجوديّة الماهيّة و انه ثبوت الشيء لا ثبوت شيء لشيء .

و ثالثها ما اشار اليه في بعض رسائله ان مفاد الهليّة البسيطة في الحقيقة في مثل الانسان موجود ان نحواً من الوجود يثبت له مفهوم الانسان و هذا لو كان من باب ثبوت شيء لشيء كان المثبت له الذي هو الوجود له الثبوت سابقا سبقاً بالاحقيّة ولكن لا بثبوت زايد بل بنفسه و يؤيّده ان الوجود موضوع في الالهي و حاصل ـ الوجوه في المناص عن اشكال الفرعيّة في الوجود والماهية انا نتنزل اولا و نقول ان مفاد الهليّة البسيطة ثبوت شيء لشيء وهو فرع ثبوت المثبت له و ثبوته بنفسه ان كان القضيّة نحو من الوجود انسان مثلاً واما ان كانت الانسان موجود فالتجريد نحو ثبوت كما مرّ .

و ثانياً نترقّى و نقول : مفادها ثبوت‌الشيء لا ثبوت شيء لشيء بدون‌تخصيص في‌القاعدة العقليّة .

وثالثاً نترقى عن هذا ونقول : ان مفادها ثبوت فقط لا ثبوت‌الشيء اي‌الماهيّة اذ ليس لها ثبوت اذلم يصر عيناً ولا جزءلها ولو حال وجودها الذي هو حكاية الوجود . فللوجوه ترتيب مطبوع والحق‌انلا ينفي الاتّصاف رأساً الا الاتّصاف الّذي يستدعي شيئين .

احدهما شيئيّة الوجود والآخر شيئيّة الماهية التي لاتأبى عن‌الوجودوالعدم فلا تضايق فيه وعليه يدور كثير من‌الاحكام .

قوله (ص۱۲، س۹) : «من غير حاجة الى ثالث...»

هذا حق‌القول و هو ثاني‌القولين في ان‌الوجود الرابط هل هو متحقّق في الهليات البسيطة ام لا بل هو مخصوص بالهليات المركّبة .

قوله (ص ۱۳ ، س٤) : «فمن باب‌التوسع...»

ليس المراد بالتوسّع التجوّز بل‌الاشتراك‌اللّفظي الصناعي فان لفظ‌الموضوع وضع عندهم وضعاً تخصيصيّاً او تخصّصيّاً تارةً للهيولي و اخرى للمحل‌المستغني من‌الحال ، و اخرى لموضوع‌القضيّة وهذا هوالمـراد هاهنا والعرض المقابل الجوهر وللعرضي ؛ كما يقال : العرَض العام ، والعرض‌الخاص والعـَرض اللازم والعرَض المفارق ، والمراد هاهنا بالعـَرض العرضي .

قوله (ص١٤، س٢) : «وهو اول كل تصور و اعرف الى آخره ...»

الاول في مفهومه لان‌التصور من‌المعقولات الثانية فهووصف‌المفهوم والثاني في حقيقة التي هي اظهر من كل شيء فالوجود اول‌الاوايـل في‌النشأتين و اظهر الظواهر في‌الاقليمين اي‌الذهن والعين .

قوله (ص۱٤، س۳) : «و عرفانه لايحصل الى آخره...»

لما كان العرفان هو مشاهدة الشيء بنحو الجزئية كان المراد به العلم الحضورى الذى له مورد ان علم الشيء بذاته و علم الشيء بمعلوله واما العلم الحصولى به فمن جهة مفاهيمه من مفهوم الوجود والوجوب والعلم والقدرة والنور والظهور و نحوها من الأسماء الحسنى ومن جهة الماهيات القابلة والمفاهيم الامكانية بما هى آلات لحاظ الوجودات الخاصة والتعريفات وان كانت بالماهيات وللماهيات الا انها يبحث عنها من حيث التحقق والوجود كما هو شأن الحكيم الباحث عن الحقايق وقد وجه كلامه فى الأسفار بان مراده اعتبارية الوجود العلم البديهى العرضى لمراتب الوجود او مراده المباحثة مع المشائين والمناقشة فى الدليل لا فى المطلوب .

قوله (ص۱٤ ، س۸) : «وهل هذا التناقض صريح ... »

وهذا التناقض كما يرد على هذا الشيخ العظيم قدس سره ، كذلك يرد على كل من يقول باصالة الماهية واعتبارية الوجود ومع ذلك يقول بـ : ان الواجب تعالى وجود محض كالمحقق الدوانى والسيد الداماد قدس سره و غيرهما الا انهم جعلوا هذه البساطة من خواص الواجب تعالى[1] و هذا الشيخ اجراها فى العقول والنفوس .

ان قلت : هب ان هذا له وجه فى العقول ؛ لأن الماهية هى المحدودة بالحد الجامع المانع ، وهذا الجمع والمنع انما يليقان بالوجود الناقص المحدود و اما الوجود التام الذى لا يتناهى عدة و مدة فلا يليق الماهية الكذائية به لكن ماوجهه فى النفوس ؛

۱ــ مسلك ذوق التاله الذى اختاره الدوانى فى شرحه على الهياكل عبارة من القول بوحدة الوجود و كثرة الموجود والقائل بهذا المسلك غافل عن معنى وهو: ان القول بالتشكيك فى العقليات باطل و ادلة الطرفين ينفى القول بالتشكيك واكثر المتاخرين ذهبوا الى هذا الطريق و منهم السيد الداماد فى القبسات و ساير كتبه

قلت : له وجوه : احدها ان النفس الانسانيّة لا حدّ لها تقف عنده بل كلّ مرتبة ترد عليها يتجاوز عنها الى ماشاءالله .

وثانيها : انّ النفس تتحوّل الى العقل الفعال ولا سيّما على القول بالحركة الجوهريّة فاحكامه احكامها و شأنه شأنها.

و ثالثها : ما ذكره هذا الشيخ من «ان كل ماهيّة تتصورها النفس بعنوان انها هى و تتصور نفسها بانها انا بحيث تجد كل مفهوم الجوهر المجرد خارجاً عن ذاتها» والتفصيل سيجىء انشاءالله .

قوله (ص١٤ ، س٩) : «ان الوجود هو الموضوع فى الحكمة الالهية....»

القوم يقولون : الموضوع هو الموجود المطلق و هو اشمل للمذاهب من اصالته واعتباريّته والمصنّف قدّس سرّه ربما يقول الوجود و ربما يبدّله بالموجود وكلا هما واحد لأن الموجود الحقيقى هو الوجود ، وعلى ايّ تقدير ليس المراد المفهوم بما هو مفهوم والا لخرج كثير من المطالب ، كالوجوب الذاتى والوحدة الحقّة و نحوهما ، وايضا ليس شأن الحكيم الباحث عن الحقايق البحث عن المفهوم بما هو مفهوم الا ان يجعل آلة لحاظ الحقيقة كما هو شأن العنوان بما هو عنوان وليس المراد الوجود بشرط لا كما سيأتى والا لكان العلم الهيّا بالمعنى الأخص بل المراد هو حقيقة الوجود «لابشرط» والمراد باللابشرط ليس ما هو المستعمل فى المفاهيم كما هو المشهور بل هو المستعمل عند المتألهين فى الحقيقة كالكليّة والاطلاق بمعنى السعة والاحاطة والبحث عن المفاهيم الكمالية والماهيات الامكانيّة بما هى آلات اللّحاظ بحث عنه[1]

١ـ هذا انما يستقيم بناءاً على اصالة الوجود ووحدة حقيقته ولكن على القول باصالة الماهيات لا يستقيم الامر وما قالوا: ان الاشياء وجودها بانتسابها الى الحق فلا معنى له الا ان يعنوا به الاضافة الاشراقية وليس المراد بالموضوع الوجود بشرط لا لانه مرتبة من مراتب اصل الوجود والوجود المأخوذ باللابشرطية ⇐

قوله (ص١٤، س١١) : «من غير ان يحتاج الى ان يصير طبيعياً او تعليمياً .... »
لم يكتف بقوله : «بما هو موجود ...»

و بيّنه بهذا اشارةً الى انه ليس المراد بالاطلاق انلا يتقيد بقيد اصلاً والالخرج مباحث العقل مثلا لان الموجود لا بدّ ان يقيد[1] بالامكان ثم بالجوهرية حتى يعرضه مفهوم العقل ثمّ عوارض العقل بل مباحث الهيولى من الالهى و معلوم ان التخصصات فيها او فرد موضوعات ساير العلوم مطالب هنا بل انلايتقيد بالتجسم والتقدر والتكثر لانها هى التى يفصل العلم عن الالهى كما انّ فى عالم العين ما هو منـاط السوائيّة والبينونة عن حضرة الحق سبحانه وتعالى هو التجسم والتغير والتبدل والتقدر وهذه هى الغواسق و مناط التفرقة والغيبة ؛ لامثل الامكان الذاتى الاعتبارى والجوهرية والعقلية فان العقول من صقع الربوبية باقيه ببقائه لاباِبقائه موجودة بوجوده لا بايجاده والمراد بالطبيعة التجسم والتغير وبالرياضية التعدد بالاعداد الماديّة والتقدر .

قوله (ص١٤ ، س١٢) : «كما فى ساير العلوم .... »

ان قلت : لفظ «ساير» مع صيغة الجمع المعرّف باللام يدلان على انه لاتخصيص للتخصص الطبيعى والتعليمى بالحكمة الطبيعية والرياضيّه بل يشمل جميع العلوم ـ العقلية والنقليّه و كيف وجهه ؟ .

قلت : وجهه ان مطالبها ايضاً تعرض الموجود بشرط التخصص الطبيعى والتعليمى فان احوال الكلمة والكلام بأيّـة حيثيّة يصيران موضوعاً لعلوم كثيرة؛ احوال ـ الموجود الطبيعى و كذا احوال الموجودات الجسمانيّة المتحركة لاُخرى ، لانها العارضه لموجودات عالم الطبيعه و فى الحقيقه العلوم «الهى» و «رياضى» و

←

المقسمية حاوى لجميع المراتب والمظاهر و ح يستقيم قول من قال : ان للفلسفة الاعلى رياسة تامة على جميع العلوم واما اولية ارتسام الوجود و كونه من المفاهيم البديهية التى لايحتاج الى السبب فى المعرفة والحد فالمصير الى ماحققناه

١ـ لا بد ان يتقيد ... آنق

«طبيعى» و ما ثم «رابع» و ان لـم تسم بهذه‌الاسماء لان‌العالم ثلاثة عالم‌المعنى و عالم‌الأشباح و عالم‌الأجسام المادية على‌ان‌كثيراً من‌العلوم علوم آلية لا اصاليـة فكانت خارجة.

ثم ان‌الشيخ فى الهيات الشفاء [۱] زادقوله : «او خلقياً او غيرذلك» والمصنف قدس سره اقتصر لما ذكر فان مطالب‌حكمة‌تهذيب الاخلاق احوال الموجود الطبيعى الذى هوالنفس‌المتعلقة بعالم‌الطبيعة ومن هذه‌الجهة يبحث‌عنهاالحكيم‌الطبيعى ايضاً.

قوله (ص۱٤، س۱۵) : «من باب‌الحركات والمتحركات...»

اشارة الى‌موضوع‌الطبيعى انه‌الجسم من حيث‌الحركة والمراد : الحركة بالمعنى الأعم والا لخرج مباحث الكون والفسادوالأنقلابات عن‌الطبيعى لأنها عند القوم دفعية لأنكارهم‌الحركة الجوهرية ولذابدّله بعضهم بالجسم بماهوواقع فى‌التغير.

ثمّ ان«قوله من‌باب‌الحركات...»

اشارة الى طريقة المصنّف «قدّس سره» من سيلان الطبيعة ، فان‌التجـدد والسيلان فى مقام ذاتهاالوجودية لا فى‌مقام اعراضها و صفاتها فهى نفس‌الحركـة لا ذات ثبت‌لهاالحركة وقوله اوالمتحركات‌اشارة الى طريقةالقوم .

قوله (ص۱٤، س۱۳) : «او من باب‌المقادير المتصلات اوالمنفصلات ...»

اما اطلاق‌المقدار على‌الكمّ المنفصل‌من‌باب‌التغليب اوالمنـفصلات عطف على نفس«المقادير» وهذا اشارةالى‌موضوعات‌الرياضيات الأربعة فالمتصلات ان اخذت «مجردة» فموضوع «الهندسة» و ان اخذت مع مادة الأجرام العلوية والسّفلية فموضوع الهيئة ؛ وان اخذت متحركة فموضوع«الهيئة» وان‌اخذت‌ساكنه‌فموضوع «الهندسة» والمنفصلات ان اخذت فى‌المادّة الصوتية فموضوع «الموسيقى» واذ

۱ـ الهيات‌الشفا المقالةالاولى الفصل‌الثانى ط قاهره ۱۳۸۰ هق ، ص۱۲ س ۱۹

اخذت مجردة عنها فموضوع «الحساب»او ان اخذت مع نسب تأليفيه-فموضوع «الموسيقى» و الا فموضوع «الحساب».

قوله (ص۱۵، س۱۲) : «من‌الله تعالى الى آخره...»

عبارات اخرى على سبيل‌اللّف والنشر فالمراد بالملائكة حقايقهم ورقايقهم من‌العقول المجردة الكلية و صورهم و اشباحهم لتوصيفه «الملكوت» بالاعلى والاسفل والمراد بالكتب اعم من «التدوينى» و «التكوينى» ، الآفاقى والانفسى و عرشيتها النفوس «السماويّة» و اهل‌سفارته و رسالته هم‌العقول الكليّة التى هى خاتمة الكتاب التكوينى كما ان‌العقول‌الباديات فاتحته و حق‌الايمان بهم‌الايقان بظاهرهم و باطنهم‌جميعاً والتخلّق‌باخلاقهم‌بل باخلاق‌الله تعالى .

قوله (ص ۱۵، س۱۷) : «و هى له كالعوارض...»

ان قلت : مقابلته مع‌الاقسام‌الآخر من المطالب والمحمولات لهذا العلم ، تستدعى ان لا تكون تلك من‌العوارض مع‌انّ كل ما يبحث فى هذاالعلم لا بدّ ان يكون من عوارض‌الموجودالمطلق .

قلت : المراد هنا عوارض مخصوصة اشبه بصفات‌الاشياء و ادخل‌فى‌العروض فان‌الامور العامة مفاهيم كليّه فكانه «قدس‌سره» قال: العوارض‌الذاتيّة للموجود بما هو موجود ؛ اما ذوات و اما نعوت والذّوات امّاالمقولات العشروموضوعات سايرالعلوم و هى كالانواع له لكونهاذواتاً واما اسباب قصوى والنعوت هى كالعرضيات اى‌العرضى بمعنى‌الخارج المحمول كمفهوم الوحدة و مفهوم التقدم و مقابلها ونظائرها وهذا التقسيم وجه ضبط لتسهيل‌الحفظ .

قوله (ص۱۶، س۷) : «اذالوجود اوالموجود الى آخره ....»

لان‌الوجود مقدّم على‌الوجوب و دليل عليه كما فى طريقة الصديقين الذين

طريقهم في الدلالة على الواجب يشبه النمط اللمى فلا تقييد له حتى بالاطلاق .

قوله (ص١٦، س١١) : «لها وحدة عمومية....»

اى لها وحدة حقة حقيقية لا وحدة عددية كوحدة المحدودات .

قوله (ص١٦، س١٣) : «بل الوجود المطلق بذاته متقدم متأخر...»

اى ان اريد مفهوم المتقدم و امثاله كان من اللواحق للاصل المحفوظ في مراتب الوجود و ان اريد حقيقة المتقدم و نحوه فكذا وكذا لان لحقيقة الوجود عرضاً عريضاً بحسب الدرجات المتفاضلة وراء العرض الافرادى الذى للمتواطى فليست حقيقة الوجود الموضوع لعلم ما قبل الطبيعة مرهونة بالتقدم ولا بالتأخر ولا بالشدة ولا بالضعف و غيرها .

قوله (ص١٧، س١) : «فيصدق....»

«يصدق عليه انه مبدء للموجود بما هو موجود ...»

ولذا يقال : كلما صح على الفرد صح على الطبيعة بل صحة شئ على الفرد عين الصحة على الطبيعة لان وجودهما واحد والحق فى وجود الكلى الطبيعى انه موجود بعين وجود اشخاصه لانه اللابشرطية الشامل للماهية «المطلقة» و «المخلوطة» و «المجردة» .

قوله (ص١٧، س٥) : «ان الوجود هاهنا هو الوجود المطلق...»

اى : المفهوم العام البديهى والمطلق المفهومى. وفيه انه لايليق ان يكون موضوعاً للحكمة الباحثة عن الحقايق ولو كان وجهاً وعنواناً و آلة للحاظ حقيقة الوجود الواحدة البسيطة النورية الطاردة للعدم فلا حكم لنفسه بل تابع محض لمراتب الوجود ؛ ففى الوجود المعلولى معلول بالعرض وفى العلى علة بالعرض اى : منشأ انتزاعه كذا وكذا فليس معلولاً بقول مطلق مع انه بما هو مفهوم دون المعلولية اذ ليس عرضياً بمعنى المحمول بالضميمة وهذا ما اشار اليه المصنف قدس سره بقوله

«فكأنه» الى آخره .

قوله (ص١٧، س١٣) : «بل الوجه كما مر ....»

من ان الوجود فى كلام الشيخ حقيقة الوجود المطلق واذا كان لمرتبة منها علة يصدق ان لحقيقة الوجود علة اذ كل ما صح على الفرد صح على الطبيعة .

قوله (ص١٧، س٢١) : «لكنه ليس كذلك....»

لا ، لأن المطلق لا يبقى ورائه جسم حتى يكون فاعلاً له مثلاً حتى يقال المطلق يصدق على المقيد كما مر بل لأن تأثير الجسم والجسمانى بمدخلية الوضع والوضع بالنسبة الى المعدوم لا يتصور والجسم بماهو جسم غير مشكك و غاية الشئ لا بد ان يكون كما لا بخلاف الوجود اذ له مراتب متفاضلة مع كونه سنخاً واحداً وكل من الهيولى والصورة ليس جسماً فيبحث عن مبادي الجسم فى العلم الذى يفتقر اليه جميع العلوم و له الرياسة الكبرى والسيدودة العظمى .

قوله (ص١٨، س٥) : «فضرب منها ذوات مجردة ...»

قد اعتبر التجرد و عدمه فى المحمول ايماء الى عدم الفرق بين التقريرين اذ قد يعتبر فى تقسيم الحكمة النظرية الى الالهى والرياضى والطبيعى التجرد عن المادة او عدمه فى الوجود والتعقل جمعاً و فرادى بالنسبة الموضوع وقد يعتبران بالنسبة الى المحمول كما ذكره الفاضل الباغنوى فى حاشية شرح الاشارات و وفق بينهما بان المراد بالموضوع الموضوع من حيث انه موضوع فيلاحظ فيه حال المحمول .

قوله (ص١٨، س٦) : «وضرب منها معان... الى آخره»

كالوحدة والهوية والعلية والمعلولية و نحوها و هذا الضربان اشارة الى ـ التقسيم الثانوى فى التقسيم المشهور اذ بعد ما يقال ان البحث عن الامور المجردة عن المادة خارجاً و ذهناً يقال ان الامور المجردة اما بشرط التجرد كالواجب تعالى والعقول المفارقة فالبحث منها هو الالهى بالمعنى الاخص واما لا بشرط التجرد والمقارنة

كالوحدة والكثرة والعليّة والمعلوليه- وغيرها فالبحث عنها هو الأمور العامة من ـ الألهي الأعم ولذا قيد المصنف «قدس سره» عوارض الموجود في تعريف الامور العامة بالصفات ليخرج الذوات المجردة بل مباحث الجواهر والأعراض فانها المقاصد الخاصة من الألهي الأعم لاالمقاصد العامة منه والمراد بالمعاني المفهومات والصفات عوارض غير متأخرة في الوجود و هي التي لايبقى في طرف العارض الا شيئية المفهوم كالوحدة والهويّة والقدم والحدوث والوجوب والامكان وغيرها من عوارض الوجود واما الجواهر والأعراض جنسياتها ونوعياتها فهي ذوات خاصة خارجة من التعريف و سمي الألهي الأعم بالفلسفه- لأن الفلسفة ترجمتها التشبه بالأله اي التخلق باخلاق الله علماً و عملاً وبالأولى لأنها العلم باول الأمور و هو الوجود ولأنها متقدمة على الفلسفة الوسطى والسفلى وهما الرياضي والطبيعي .

قوله (ص١٨: س١٢) : «فانتقض بدخول الكم المتصل...»

تخصيص انتقاض الطرد باحدهما والعكس بالآخر مع جريان كل في كل للأعتماد على تنبّه الفطن واجرائه مابحسب الطرد في موضع العكس والعكس في موضع الطرد .

قوله (ص١٩، س٣) : «اذ مقابل كل منهما بهذا المعنى .... »

فان الوجوب ضرورة الطرف الموافق و مقابله و هو اللا وجوب سلب ضرورة ـ الطرف الموافق وهو ليس من المقاصد العلميّة نعم سلب ضرورة الطرف المخالف منها والأمكان سلب ضرورة الطرفين ومقابله وهو اللا امكان ضرورة الطرفين و هو غير مبحوث عنه .

قوله (ص١٩، س٦) : «وما في حكمها....»

اي بدخول ياء النسبة مثل الوجوبي والأمكاني ونحوهما وانما جعلوها مشتقات

وما فی حکمها لأن المطالب لا بد ان تحمل علی موضوعات المسائل و عندهم المبادی کالوجوب والأمکان والقدم والحدوث والتقدم والتأخر ونحوها لاتحمل فالمسئلة الوجود واجب و ممکن و قدیم و حادث ومتقدم ومتأخر و هکذا والتمحّل فیه انه لا فرق بین المشتق و مبدئه الا باعتبار الأخذ لا بشرط شیء و بشرط لا شیء فالوجوب والأمکان ان اخذا لا بشرط یحملان و ان اخذا بشرط لا لایحملان بل المشتق منهما ان اخذ بشرط لا لم یحمل .

قوله (ص١٩، س٩) : «بمعنی السلب لا بمعنی عدم الملکة .... »

فانه اذا کان سلباً مطلقاً شمل الکل حتی الواجب والعقول لأنّها لاتحترق ولا تلتئم الا انّه لا یتعلق به غرض علمی لانّه حیث لا یستدعی وجود الموضوع یصدق علی المعدوم المطلق فلا یمکن ان یبحث عنها فی العلم الأعلی لأنه اعم من موضوعه الذی هو الموجود المطلق فلا یکون عرضاً ذاتیّاً و اذا کان اعم من موضوعه فکیف لا یکون اعم من موضوعات سایر العلوم التی هی بالنسبة الی العلم الأعلی متداخلة و اذا کان عدم الملکة لم یشمل جمیع افراد الموجود مع مقابله لان الخرق فی الجسم العنصری و عدمه الشأنی فی الجسم الفلکی ولایصدق علی المجرد مثلاً والتمحل فیه ان بیان المراد لا یدفع الایراد .

قوله (ص١٩، س١٠) : «تقابل بالعرض....»

اذ بین الممتنع العدم واللا ممتنع العدم اوالعلة والمعلول تقابل بالذات وفی الوحدة والکثرة باعتبار العادیّة والمعدودیّة والمکیلیّة والمکیالیّة وقد یقال المراد بالمقابل للشیء ما یجعل قریناً له فی عنوانات المباحث کما یقال فی الوجوب والأمکان والقدم والحدوث والعلّة والمعلول ونحو ذلك .

قوله (ص١٩، س١٥) : وقد فسروا العرض الذاتي بالخارج المحمول ... الى آخره»

انما فسّروا بالخارج المحمول لا المحمول بالضميمة لأن الأول اعم من الثانى فلا يخرج مثل الوحدة والشيئيّة والامكان وغيرها من العوارض العقليّة التى ليست ضمائم للموجود والاولى فى تفسير العرض الذاتى ان يقال هو العارض الذى لايكون له واسطة فى العروض وان كان له واسطة فى الثبوت و بعبارة اخرى ما يقال له عند اهل العربيّة الوصف بحال الشئ لا الوصف بحال متعلق الشئ فيكون حاله و وصفه بالحقيقة بلا شايبة مجاوز ولا يعتبر المساواة ولا يمانعه الاخصيّة فعوارض العقول مثلا عوارض الموجود المطلق الّذى هو موضوع العلم الاعلى بالحقيقة وان كانت اخص من الموجود المطلق والسبب فى ذلك ان الاعم والاخص اذا اخذا لابشرط كان احدهما عين الآخر و عوارض احدهما عين عوارض الآخر فالجنس والفصل اذا اخذا لا بشرط كانا متحدين و حكم احدهما حكم الآخر بخلاف ما اذا اخذا بشرط لا فالجنس والفصل فى المركبات ومن هنا يقال كلما صح على الفرد صح على الطبيعة سيّما العام والخاص والمطلق والمقيد المستعملة فى الوجود الحقيقى سيّما المقيد والخاص الذى من صقع المطلق و احكامه السوائيّة فيه مستهلكة كمامرّ ويمكن ارجاع التفسير المشهور الى ما ذكرنا بان يقال ليس مرادهم من قولهم لذاته العليّة والاقتضاء حتى يقال لا يجوز تخلف المعلول عن العلّة وكلما وجد المقتضى وجد المقتضى فكيف يكون العرض الذاتى اخص بل المراد نفى الواسطة فى العروض وهذا كقولهم الواجب تعالى هو الموجود لذاته اى لا لغيره و الالزم تعليل الشئ بنفسه لانه بحت الوجود و صرف النور وان مرادهم بالامر المساوى المساوق فى الوجود والمصداق بحيث يكون الاثنينيّة بمجرد المفهوم كمفهومى الوحدة والوجود فاذا عرض عدم الانقسام لاجل الوحدة كان عرضاً ذاتيّاً و كذا اذا عرض منع الصدق على كثيرين للوجود لاجل

التشخص الذى هو عين الوجود الحقيقى لأن هذا و امثاله حال نفسه لا حال متعلقه حتى لو كان التساوى بينهما تساوياً بحسب التحقق بل بحسب الصدق ولكن كان لهما حيثيتان تقييديّتان انضماميّتان كان اللاحق لأمر مساو هذا النحو من التساوى عرضاً غريباً كاللاحق لأمر اعم او امر اخص . ١

قوله (ص١٩، س١٧) : «لما راوا انه قد يبحث في العلوم...»

العرض الذاتى لأصل موضوع العلم فى الطبيعى مثلاً قولهم كل جسم له شكل طبيعى و لنوعه قولهم العنصر ينقلب الى آخر والعرض الذاتى لنوع من اعراضه الذاتيّة كالأضواء الكوكبية مهيّجة للنباتات و عرض نوع النوع كالمركب من الكاين ينحل .

قوله (ص١٩، س١٩) :

فاضطرّوا تارة الى اسناد المسامحة بان المراد بعوارض موضوع العلم فى قولهم موضوع كل علم ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتيّة اعم من عوارض نفسه و عوارض نوعه وعوارض نوع نوعه و عوارض عوارضه الى غير ذلك من موضوعات المسائل

١ـ اعلم انه بناءاً على مشرب صدر المتالهين موضوع الحكمة هو الموجود بماهو موجود وقد عبر عن الموضوع تارة بالوجود بما هو موجود و كلاهما واحد لان الموجود الحقيقى هو الوجود على اى تقدير ليس المراد هيهنا مفهوم الوجود لان فى الحكمة يبحث عن الحقايق الخارجية كمباحث العلة والمعلول والحدوث والقدم و سائر مباحث الحكمة الالهية وان البحث عن المفاهيم ليس شان الحكيم الالهى . ان قلت ان المفهوم اذا جعل عنواناً يندفع الاشكالات لان المفهوم حكمه حكم المصداق. تحقيق الكلام ان موضوع الفلسفة الاولى عبارة عن الحقيقة الوجود الماخوذ لابشرط والمراد من اللابشرط هى اللابشرطية المقسمى السارى فى جميع الحقايق حتى المفهوم الذهنى والمفاهيم العدمية وما لايحصل فى الذهن هو صرف الطبيعة ومايحصل هو المفهوم الحاكى عن الخارج الذى كان شان من شئون الطبيعة والمراد من اولية الارتسام ان حقيقة الوجود اذا انجلى فى الذهن والمتجلى منه اول المفاهيم تصوراً ولكن اصل الحقيقة من اشمل الحقايق خارجاً واظهرها تحققاً حيث لا اظهر منه فى العالم وبه يظهر المفاهيم والمصاديق و هو عين كل شئ ووسع كل شئ ولا يشذ عنه شئ من الأشياء والمراد من بداهة الحقيقة انها اذا تنزل وتجلى فى مرتبة الذهن فى كسوة المفهوم الحاكى عن مقام اطلاقه و مرتبة ارساله لايحتاج فى تجليها الى مفهوم آخر وقد حققنا هذا المبحث فى حواشى الاسفار وتعليقاتنا على كتاب شرح الهداية الابهرى .

وبالجملة المراد بالـذاتية والمساواة هي بالنسبة الى موضوع المسئلة لا موضوع العـلم .

قوله (ص٢٠، س٥) :

«ولم يدروا ان العوارض الذاتية او الغريبة الى آخره» كون ذاتي النوع ذات ـ الجنس او غريب الجنس باعتبار اخذ الجنس بالنسبة الى النـوع لا بشرط و بشرط لا . ان قلت : الغرابة للنوع يستلزم الغرابة للجنس لأنه جزئـه .

قلت: لا فانه اذا عرض شيء للنوع لأمر اعم فهو غريب من النوع واذا اخذ الجنس مع ذلك الأمر الأعم لا بشرط فهو عرض ذاتي للجنس سواء كان ذلك الأمر مساوياً للجنس ام لا .

قوله (ص٢١، س٧) :

«وان كانت مما يقع به القسمة المستوفاة الأولية» هذا تعريض بمن قال العرض الذاتي هو العـرض الأولي و هو ماكان قسمة المعروض اليه و الى مقابله مستوفاة حاصرة كقسمة الموجود الى الواجب والممكن والقديم والحادث والعلة والمعلـول ونحو ذلك لا الى مثل الحار والبارد والأبيض والأسود و نحو ذلك وجه التعريض انه لا عبرة بالاستيفاء و عدمه فان الجوهر والعـرض مثلاً من الأعـراض الأولية للموجود وليست قسمته اليهما مستوفاة والحار واللا حار بالسلب المطلق ليسا من الأعراض الأولية للمـوجود و قسمته اليهما مستوفاة .

قوله (ص٢٠ ، س١٠) : «وما اظهر لك الى آخره...»

انما اعاد حكم الفصل والجنس لوجوه : احدها : ان يمثل له و ثانيها ان يكون تمهيداً لقول الشيخ حيث وقع في كلامـه . و ثالثها ان يكون اطبق بعوارض الوجود الموضوع للالهي فان عوارضه ليست ضمائم وجودية حتى الماهيات بل عوارض غير

متأخرة في الوجود كما مرّ والجنس والفصل في البسائط كذلك بخلافهما في المركبات اذ يؤخذان مادّة وصورة، فيوهم الانضمام .

قوله (ص٢٠، س١٣) : «لاقبلهـا ...»

والا تسلسل حتى ينتهي الى مايعرض لذات الجنس مع كونه اخص .

قوله (ص٢٠ ، س١٨) : «ولست ادرى اى تناقض فيه .... »

اقول حكمهم بالتناقض لاجل انهم صرّحوا بان اللاحق لأمر اخص عرض غريب ثم تمثيلهم العرض الذّاتي الشامل (الى آخره) يدل على ان كل واحد من الاستقامة والانحناء ليس بشامل ، لا انّ كل واحد منهما ليس عرضاً ذاتياً فكل واحد ذاتي و ان كان اخص، واما تصريحهم بالغرابة في اللاحق لأمر اخص لا في اللاحق الأخص فلا يدفع التناقض عند الحاكم بوقوعه فانّه لما فهم التعليل من قولهم : العرض الذاتي ما يلحق الشيء لذاته والأخص لا يكون معلولاً لذات الأعم للتخالف لاجرم حكم بالتناقض لاشتراك علّة الغرابة في العارض الأخص والعارض لأمر اخص . واما قوله «قدس سره» : سوى انّهم الى آخره فان ارجع الضمير الى الشيخ والراسخين فكفى هذا التوهم في قدحهم فانه اثم عظيم والحال ان كلامه دلّ على انهم بلغوا الى ما بلغ «قدس سره» و هؤلاء المستصعبون لم يصلوا الى مرامهم وان ارجع الضمير الى هؤلاء و يكون الاستثناء منقطعاً اى لاتناقض سوى انكم سائت افهامكم واعوجت قرايحكم فحكمتم بان : مثل الاستقامة....فيرد عليه انهم ما حكموا بذلك بل هـذا الحكم في كلام الشيخ والراسخين وتمثيلهم، الا ان يقال ذلك الحكم وقع في كلام هؤلاء ايضاً في كتبهم .

قوله (ص٢١، س٥) : «والموجود بالذات ... »

احتراز عن الموجود بالعرض كالأبيض المشهوري الذي بمعنى الجسم له البياض

فانه ليس موجودا حقيقياً مؤدياً تركيبه الى الوحدة فليس المجموع من العاج والبياض جوهراً ولا عرضاً لاعتباريته واما كل واحد منهما فالعاج موجود حقيقى جوهر، وكذاالبياض عرض ثم جعل الموجود مقسماً للجوهر والعرض مع ان المناسب ان يقال: الموجود اما واجب و اما ممكن والممكن اما جوهر و اما عرض و ان استعمال كلمة اما لمنع الجمع فى التقاسيم مهجور بل المتعارف استعمالها للمنفصلة الحقيقية او لمنع الخلو لأن بناء التقاسيم على الحصر والضبط ولا يتمشى ذلك بمنع الجمع انما هو باعتبار ان المراد بالموجود الذى هو المقسم ذات له الوجود والواجب تعالى ليس له ذات ووجود زايد عليها لان ماهيته انيته .

قوله (ص۴۱، س۱۱) : «بوجه...»

اى ان اخذ الموضوع فى تعريف الضد لا ان اخذ المحل فيه .

قوله (ص۴۱، س۱۲) : «وانه المقصود ... »

لأن جوهر العالم آية ذات الله تعالى كما ان اعراضه [1] آيات صفاته فكما ان الكل عبارات وهو المعنى وكل الى ذاك الجمال يشير كذلك فى جوهر العالم واعراضه وكما ان الذات مختفية بالذات ظاهرة بالصفات كذلك جوهر العالم لا ينال بالمشاعر بل ما ينال بها انما هى الأعراض .

قوله (ص۴۱،س۱٤) : وقد عرف الحلول بالاختصاص الناعت والتابعة فى الاشارة ...»

اما فساد الأول فلأنه ان اريد بالنعت المحمول مواطاة لم ينعكس لخروج

۱ـ واعلم ان حكاية الجوهر عن ذاته تعالى والاعراض عن صفاته والذات الماخوذة مع الصفات عن اسمائه مما صرح به العرفاء فى كتبهم والمصنف العلامة ذكر هذا البحث تفصيلا فى الاسفار فصول العرفانية معلوم ان الجوهر الماهوى وكذا الاعراض باعتبار ذات الماهية لا تحكيان عن الحق والحاكى عن الحق وجود الجوهر باعتبار استقلاله و متبوعيته وما هو يحكى عن صفاته الاعراض والهيئات التى احاطت الجواهر فالجوهر متبوع والعرض تابع و هذا بعينه ينطبق على الحق لان ذاته البسيطة باعتبار احدية الوجود متبوع والاسماء والصفات توابع لهذا الوجود الاحدى

الأعراض جميعا لعدم حملها لأنها المأخوذة بشرط لا انما المحمول هو العرضي وان اريد المحمول اشتقاقاً لم يطّرد لصدقه على الكون فى المكان كالأرض مشجرة والفلك مكوكب و تقييد الاشتقاق بما عدا الجَعلي تكلّف مع انه لايفيد اصلاً اذا حمل بتخلل ذو ، مثل ذو شجر و ذو كوكب ، واما فساد الأخيرين فلورود النّقض عليهما باحوال المجردات كالكيفيات النفسانية ، والتعميم بقولهم تقديراً او تحقيقاً تكلّف

قوله (ص٢١، س١٦) : «فالموضوع من جملة المشخصات...»

تفريع على التعريف العرشى لأنه حينئذ يكون الموضوع داخلاً فى قوام وجود العرض والوجود هو التشخص .

قوله (ص٢١، س١٨) : «والجسم جوهر له ابعاد متصلة ... »

ان قلت : ارادوا بالأبعاد الخطوط الثلاثيّة المتقاطعة على زوايا قوائم و هذه ليست موجودة للكرة .

قلت : كلمه‍ اللام للارتباط والنسبة ، ولو بنحو الامكان والقوة لا لمجرد الوجدان والفعليّة ، على ان القضيّة مطلقه‍ لا موجّهه‍ ، فالجسم جوهر له تصحّح فرض الخطوط الموصوفة .

ان قلت : ليس المراد الخطوط ، بل الامتداد الجوهرى وتمادى الجسم فى الجهات .

قلت : اولاً ان البُعد بهذا المعنى واحد لا ثلاثة لأن الاتصال الوحدانى مساوق للوحدة الشخصيّة . و ثانياً : ان قابل الأبعاد بهذا المعنى هو الهيولى لا الجسم واما قوله «متصلة» ففيه اشارة الى عدم تركّب الجسم من الجواهر الفردة لأنّه اذا كان الجسم ذا مفاصل كان الخطّ المفروض فيه ايضاً نقاطاً عرضيّة مترتبة كما قال الشيخ فى الرساله‍ العلائيه‍ : «جسم در حدّ ذات خود پيوسته است كه اگر گسسته بودى

قابل ابعاد نبودى» .

قوله (ص۲۱، س۱۷) : «لاستحالة الجزء ...»

اى لو تحقق الجزء لما تركّب الجسم من الهيولى والصّورة اما لانكارهم ـ الصّورة الامتدادية لان الصورة عندهم هى التأليف القائم بالاجزاء واما لانكارهم الهيولى التى هى ابسط من الصورة الجسمية اكتفاءً بالاجزاء عنها فان الاجزاء عندهم مادة الجسم .

قوله (ص۲۱، س۱۸) : «لقبولها الانفصال ... »

اشارة الى دليل الفصل والوصل المثبت للهيولى كما اومى خفيّاً الى دليل القوة والفعل اخيراً . تقريره : ان الفريقين الاشراقيّة والمشّائيّة كلا هما متفق على ان الجسم قابل للانفصال و معلوم ان الشئ لا يقبل مقابله ، اذ القابل والمقبول لا بدّ ان يجتمعا معاً والمقابل يطرد المقابل الآخر وذلك كما لا يقبل البياض السواد واللابياض ولا الوجود العدم بل الجسم فى الاول والماهيّة فى الثانى يقبل المقابلين ، فلو كان تمام ذات الجسم هو الاتصال اى الامتداد الجوهرى؛ ولم يكن فيه هيولى لم يقبل الانفصال والتالى باطل فكذا المقدّم ؛ بخلاف ما اذا كان فيه هيولى فانه يردعليها حينئذ الاتصال والانفصال لكونها غير مرهونة بشئ منها حيث انهما اللا تعين [1] بحسب الفعليات الصوريّة فهذا القابل الخارجى كالقابل العلمى [2] الذهنى اعنى الماهيّة المطلقة والطبيعه اللا بشرطيه التى يجتمع مع الف شرط .

تقرير آخر: ان الانفصال طارد للاتصال و محدث لمتصلين آخرين والاتصال الوحدانى مساوق للوحدة الشخصيّة ، فيلزم اعدام هويّة واحدة و احداث هويّتين

۱ـ حيث انها غير متعينة بحسب الفعليات الصورية...آ،ق

۲ـ كالقابل العقلى الذهنى ... آ،ق

آخرئين من كتم العدم لو كان الجسم بسيطاً بخلاف ما اذا قلنا بالهيولى اذ لـم يكن حينئذ اعداماً للجسم بالمرة واحداثاً لجسمين بالكلية من كتم العدم .

قوله (ص٢١، س٢٠) : «لعدم تصور انفكاك احديهما عن الاخرى...»

لعلك تستشكل عدم التصور اذ الانفكاك متصور ، لكني أرفع الاشكال اما اولاً فلأن المراد بالتصور التعقل الموافق للبرهان . واما ثانياً فاقول : لا يتصور الهيولى منفكة عن الصورة لأنك اذا تخيلتها مجردة عن الصـورة تخيلتها كفضاء خال، فهو امتداد قابل خطوط متقاطعة ، ولا محالة معها جهات ، ووضع و مكان ، وكلها من لوازم الجسمية ولو تخيلتها نقطة او خطاً او سطحاً فهي لا يتخيل «بشرط لا» اذ النقطة يتخيل معها جزء من الخط والخط يتخيل معه يسير من السطح والسطح يتخيل معه شيء من الجسم ، واما الصورة الجسمية فلا محالة لها شكل وحصولـه لها بفصل او وصل وبالجمله انفعال ؛ و كلتهامن لـواحق الهيولى وايضاً اما متـحركة والحركة امر بين صرافه القوة ومحوضة الفعل و معرفه بخـروج الشيء من القوة الى الفعل تدريجاً واما ساكنة ، والسكون عدم الحركة عن قابل لها والقوة شأن الهيولى

ان قلت : اعقل الهيولى والصورة مفردة و ان لم اتخيل كذلك . قلت: تعقلك مشوب بالتخيل [1] .

قوله (ص٢٢، س٢) :«واما الصورة . ففي البقاء ... »

لأنها نوع منتشر الأفراد و كل نوع منتشر الافراد انما يحفظ بتعاقب الاشخاص فالصورة في البقاء تحتاج الى الأشخاص وكثـرة الأشخاص لنوع انما هي بالفك والفصل والانفعال والحدوث والزوال ، وكل ذلك من لوازم الهيولى المشتركة ؛ و لذلك لا شيء من الفلك والفلكي منتشر الأفراد لأنهما لا يقبلان الفك والفتق وهذا

١ـ كما ان التعقل قد يكون مشوباً بالتوهم والواهمة تقيم مقام العقل

احدالبيانين فى احتياج الصورة المطلقةالى الهيولى .

والبيان الآخر كما اشار اليه بقوله: فالصورة بوحدتهاالعمومية (الى آخره) انالصورة محتاجة الى الهيولى فى التشخص فانالصورة فى لحوق العوارض المشخصة لها محتاجة الى الهيولى اذالانفعالات واردة عليها و لئلا يلزم الترجيح بلا مرجح والتخصيص بلا مخصص على واهب الصور على المواد فيقال : لم افيضت منه هذه الصورة دون تلك مع ان نسبته الى الكل على السواء . فيجاب : بان تعين الصورة من قبل استعداد المادة اى المادة المجسمة المصورة بالصورة السابقة استدعت هذه الصورة والمصورة بالاخرى ، اخر واذا نقل الكلام الى تعيين الصورتين السابقتين ؛ فالجواب الجواب ، وهكذا، ولا يلزم التسلسل المحال[1] لانه تعاقبى يبتنى على جوازه عدم انقطاع فيض الله وانبتات سيبه ، ودوام تكلمه ، و جوده و انارته فالمراد بالتشخص فى هذا المقام ليس الوجود ، بل امارات التشخص ولذا قد يعبر بالتشكل واماالهيولى فهى محتاجة فى الوجود الى الصورة المطلقة وذاتها و حقيقتها اى الصورة من حيث التحقق لا مفهوم الصورة الكلية ، ولاالفرد المنتشر المبهم كما يظن من لا خبرة له و يعترض بان الكلى والمبهم لا وجود لهما الا بالفرد والمعين ، بل المراد بالصورة هى الصورة الدهرية التى فى الزمانيات كالحركة التوسطية بالنسبة الى القطعية والآن السيال بالنسبة الى الزمان .

قوله (ص٢٢، س٣) : «ولو بامكان الوقوعى... »

كونه فرداً خفياً انما هو بالنسبة الى هيولى العناصر لانها غير متقومة بالاتصال حتى لاتقبل الانفصال والانفكاك الخارجى والفرد الجلى هو الامكان الذاتى بالنسبة الى

١ـ والشيخ برهن على وجوب التسلسل و عدم الانقطاع فى العلل الاعدادية وبراهين التسلسل تبطل التسلسل الواقع فى سلسلة العلل المفيضة للوجود لاالعلل المعدة التى تصير بهاالقوابل مستعدة

هيولى الأفلاك ، اذالممكن الوقوعى ما لايلزم من فرض وقوعه محال، و بعبارة اخرى مالا يأبى اوضاع الكون و طباع الخارج من وقوعه ؛ ويفترق الذاتى والوقوعى فى مثل عدم العقل الأول الممكن ذاتاً بالنسبة الى ماهيّته لا وقوعاً لاباء سرمديّة الواجب الفياض تعالى عن وقوعه ، ففى هيولى العناصر يمكن طريان الانفصال والاتصال و نحوهما امكاناً ذاتياً و وقوعيّاً ففى هيولى الأفلاك يمكن ذلك امكاناً ذاتيّاً ولو بالنسبة الى صورتها الجسميّة لا وقوعيّاً ،لاباء صورتها النوعيّة و طبيعتها الخامسة عن وقوعها و يلزم من فرض وقوعه محال و هو الحركة المستقيمة عليها .

قوله (ص٣٢، س٣) : «فهاهنا مقيم ثالث .... »

اشارة الى عدم كفاية الصورة العليّة الهيولى كما اشتهر انها شريكة العلة للهيولى بيان ذلك : ان تأثير الجسم والجسمانى بمدخليّة الوضع والوضع بالنسبة الى الهيولى لا يتصور لكونها غير وضعيّة بذاتها ، سيّما ولم يوجد بعد ، والمعدوم لا وضع له واليه ، بخلاف المفارق اذ لاحاجة له الى الوضع بالنسبة الى ما يتأثر منه فانه متساوى النسبة الى الكل ، وذوات الأوضاع بالنسبة اليه غير وضعية ، فالعقل الفعال يقيم هيولى العناصر باقامة صورة بعد صورة فيها كمن يقيم «فسطاطاً» بدعائم خشبيّة و حجريّة ، و حديدية و نحوها على البدل ؛ فالواحد بالعدد الّذى هو الهيولى يقام بواحد بالعدد الذى هو المفارق وواحد بالعموم الذى هو الصورة المطلقة الموجودة فى ايّة صورة كانت .

قوله (ص٣٢، س٧) : «بحسب نوعها او جنسها...»

او جنسها . اى القريب او المتوسط كتبدل الجنس الكيف المبصر الى الآخر من اقسام الكيف كحركة الملوّن الى الشّفّاف واما تبدّل الجنس الأعلى فكتبدّل الكيفيات النفسانيّة الى ما هى كاحوال المفارقات المحضة كمايرى المصنف «قدس

سره» من تحوّل النفس الى العقل الفعّال بالحركات الجوهريّة والعقل الفعال وصفاته عنده «قدس سره» بلا ماهيّة [١].

قوله (ص٣٢ ، س٩) : «و مجموع الاعراض عرض...»

ردّ على ما نسب الى النظّام في المشهور والحق انه قول ضرار المتكلم من ان الجسم حصل من تراكم الأعراض وتكاثفها فمادّة الجسم عنده عرض لا جوهر.

قوله (ص ٣٢، س١٢) : «او بالقوة...»

كتطبيق الخط المنحنى على المستقيم والسطح المستدير على المستوى.

قوله (ص٣٢، س١٤) : «واما العدد ، فكل نوع اقل موجود في الاكثر...»

ان قلت : التحقيق ان العدم متقوّم بالوحدات لا بالأعداد والا لزم الترجيح من غير مرجّح ولزم التكرّر في المقوّم المستلزم للغناء منـه.

قلت : الأعداد التى تحت عدد و ان [٢] ليس مقوّماً له، الا انّه من اللوازم المنبعثة عن حاقّ ذات الملزوم القريبة من المقوّمات ، وعليه بناءٌ كثير من مسائل الحساب ولذا قال الشيخ الرئيس : «من اللّوازم ما ينبعث عن حاق ذات الملزوم والتعريف بها ليس اقل من التعريف بالذاتيات [٣]».

قوله (ص٣٣، س٣) : «وتسمى انفعالات...»

فلكونها باعتبار عدم الرسوخ والثبات في المحل شديدة الشبه بمقوله ان ينفعل ،

١ـ نفي الماهية عن غير الحق والوجود المنبسط لا يلائم القواعد النظرية والمباني الكشفية وكل ممكن له تعين والتعين عين الماهية او لازمها والوجود اذا لم يكن صرفا فلا محالة يقبل الحد وكل حد وجودى منشاء لانتزاع ماهية كلية يعبر عنها بالعين الثابت في لسان اهل الله نفي الماهية عن الممكن يكون عين نفي الحد عنه ولذا قيل : عين الثابت من الممكن لايزيل عنه وهذا لا ينافى فناء العقول بحسب انياتهم في الحق الاول :

سيه روئى ز ممكن در دو عالم   جدا هرگز نشد والله اعلم

٢ـ وان لم يكن متوما ... آهـ

٣ـ الهيات الشفاء ، طبعة الحجرية ط ١٣٠٦ هـ ص٤٢٥

حيث انه تأثر تدريجي اطلق عليها اللفظ الموضوع لتلك المقولة و لكون «زيادة المباني تدل على زيادة المعاني» زيد في قسيمها ياء النسبة لثباته و رسوخه و نقص عنها لعدمها فالانفعالي والانفعال في الاجسام كالملكة والحال في النفوس .

قوله (ص٣٣، س١١) : «حاصلة عن فعل الثلاث في مثلها...»

اى من فعل الحرارة والبرودة والمعتدل بينهما في المادة اللطيفه والغليظه والمعتدلة بينهما لكون القاعدة من المهمات اذ من فوائدها معرفة كيفيات الاغذية والادويه لانها احدى الطرق الموصلة اليها ركبت تركيبا من الحروف المقطعة تسهيلاً للحفظ بقولي :

«حل حرافت حغ، مرارت، شور حم   بل حموضت، بغ عفوصت قبض بم
مل دسم، مغ خلو باشد ، مم تفـه   طعمها زين جمله آمد ملتئم»

قوله (ص٣٣، س١٣) : «كالاستقامة والاستدارة ....»

قد مر نقلاً من الشيخ و غيره : ان الاستقامة مثلاً فصل للخط و اذا كان كذلك فكيف يكون كيفاً مختصاً بالكم لان الكيف مقولة اخرى والعروض لا بد ان يكون عروضا خارجيًا ، والقيام كقيام العرض بالعرض حيث انهما ماهيتان تامتان والجنس والفصل ماهيتان ناقصتان ، حيث ان كلاً منهما بعض الماهية والنوع ماهية تامه و عروض احدهما للآخر ليس عروضاً خارجياً؛ لان وجودهما واحد وجعلهما واحد والعروض، عروض الماهية لاعروض الوجود ، ففي هذين الحكمين منهم تهافت .

قوله (ص٣٣، س١٣) : «والزاوية منها عند الطبيعيين...»

لانها عندهم هيئة محاطية السطح عند تقاطع الخطين بنقطه و اما عند المهندسين فهي من الكم لا الكيف المختص بالكم فهي عندهم سطح احاط به خطان متقاطعتان بنقطة ، ولذا فالزاوية عندهم تقبل القسمه واما الكيف فمعلوم انه لا

يقتضي قسمة" ولا نسبة" والشكل ايضاً عندالطبيعيين هيئة" احاطه حد" او حدود بالمقدار والمهندس عرّفه بما احاط به‌حد"او حدود «والسلام والاكرام» .

قوله (ص٢٣، س١٦) : «والاين» .

وهو نسبة الجسم الى مكانه هذا من‌باب‌التعريف باللازم لأن الأين هيئة" ملزومه" للنسبة المخصوصه" و ليس نفس‌النسبة وان قد يعبّر بالنسبة او بالكون كما عند المتكلمين القائلين بالأكوان الأربعةوقس عليه‌الكلام في‌الوضع والمتى والجدة ومن‌المقررات : ان‌الوضع هوالهيئة المعلولة للنسبتين...

قوله (ص٢٣، س١٩) : «ويجب فيهماالتكافؤ في‌العدد ... »

هذا من باب‌الاكتفاء بالأدنى‌المفهوم منه ؛ حكم‌الأعلى بالأولى . فمن ـ المقررات انه : يجب فيهاالتكافؤفي‌التحقق والتعقل والعدد .

قوله (ص٢٣، س٢٥) : «سيما ما هو مبدء الكل ...»

اقول : كونه تعالى معروضاً للأضافة هوالمشهور ، والحق" انه لااضافةمقوليه" لله تعالى بالنسبه" الى‌الأشياء و كيف‌يكون‌اضافة مقوليّة لموجود محيط لا ثانى له في‌الوجود اللهم" الا لعنوانه بالنسبه" الى‌عنوانات الماهيات والاعيان‌الثابتة [1] وكلّها مفاهيم كليه" لا حقايق خارجيه" ؛ نعم له‌تعالى اضافه" اشراقيه" هي‌الوجود المنبسط على كل بحسبه «الله نورالسماوات والأرض[2]» وهي متعاليه" عن‌المقولات محققة" لها مبرزة لأحكامها و آثارها .

قوله (ص٢٣، س٢١) : «التدريجي...»

هذااللفظ في‌الموضعين اختراع بفعل‌الله الذاتى فانه ليس من مقولة ان يفعل

١ـ والحق ان‌الاعيان حقايق لازمة منبعثة عن‌الذات‌في‌الواحدية بالفيض‌الاقدس الذى لا يكون من سنخ الاضافات الاعتبارية لان بهذاالفيض يتعين منه‌الحقايق الوجودية والوجودالمنبسط ظهور هذاالفيض

٢ـ س ٢٤، ى ٣٥ .

لأنه الإبداع الذى هو اخراج من الليس المحض الى الأيس دفعة واحدة سرمدية، ولا انفعال العقل الكلى فانه ليس من مقولة ان ينفعل لأنه الابتداج الذى هو مطاوعة ماهية بمجرد امكانه الذاتى فى قبول الوجود دفعة واحدة دهرية و لتطبيق عالمى اللفظ والمعنى عبّروا عن المقولتين بصيغة المضارع الدالّ على التجدّد .

قوله (ص٢٤، س٢) : «ومتى...»

ومتى و هو نسبة الحركة على مذهبه «قدس سره» اوالمتحرك على مذهب القوم اذ على الحركة الجوهرية ليس الجوهر ذا الحركة و حقيقة المتى هيئة محاطية المتحركات المستقيمة المنقطعة او سيلانها المتناهى لقدر حركة الفلك و سيلانه فى الوضع الغير المتناهى .

قوله (ص٢٤، س٣) : «لان معنى الحركة فى المقولة الى آخره...»

فلا بدّ ان تكون قارة ممكنة الوقوع فى الآن، ويتم ماهيته فى الآن كالكيف والأين ونحوهما ، والامر التدريجى والممتد السيال لا يسعه الآن ، ومن هنا لايجوز الحركة فى الحركة ومتى عنده «قدّس سره» باعتبار طرفى نسبته تدريجى وعندهم باعتبار المنسوب اليه .

قوله (ص٢٤، س٣) : «كالنقطة والوحدة» .

اما الوحدة عنده «قدس سره» فلأنّها الوجود الحقيقى وحقيقة الوجود الخارجة عن المقولات واما النقطة فبناءً على عدم عدّها من الكيفيات لكن من لم يعدها منها يزيد فى تعريف الكيف ولا ، لا قسمة وهو مراد فى تعريف المصنف «قدس سره» او خروجها باعتبار كونها عدمية، والكيف هو الوجودى الذى يعقل (الى آخره) .

قوله (ص٢٤، س١٦) : «كالصور التى يتوهمها الأنسان»

ولهذا الطور اطوار و انحاء من الكون بعضها اقوى من بعض بحسب الحسّ والخيال والوهم والعقل بالفعل ، والعقل بالفعل التفصيلى والأجمالى والعقول ـ

الفعالة التی فی العایدات من السلسلة الصعودیّه، لکن لم یتعرض للمقولات التی فی اعلی مراتب الذهن و هو المدرك لا دراجها فی العقول الفعالة لأن التعقل مشاهدة[۱] ارباب الأنواع عن بُعد عند المصنف «قدس سره» واقتصر بالتوهم عن التعقل لأن الوهم رئیس القوی .

قوله (ص۲۵، س۱۰) : «لصحبة المادة..»

اعلم ان النفس الناطقة لطیفة غایه اللّطافه بایّ شیٔ توجهت تصورت بصورته و تزیّنت بزیّه و تخلّقت باخلاقه سیما مع المزاوله والمداومه فاذا اخلدت الی ارض المادة وعلایقها و رکنت الی الطبیعة ولوازمها غلبت علیها احکام المادة والطبیعة من القوّة والأستعداد والتفرقة والأبعاد والدّثور والزوال ، واذا راودت عالم العقول وعاودت نشأت المفارقات مرّةً بعد اُخری و کرّةً غبّ اولی غلبت علیها احکام الوجوب والفعلیة والثبات والنوریّة و تخلّقت باخلاق الله و اتّصفت بصفات الروحانیین وانقهرت فیها جهة التأثر والأنفعال و صار دَیدَنها الأبداع والأنشاء والفعال .

آن بخاك اندر شدو کل خاك شد وین نمك اندر شد وکل پاك شد[۲]

والسبب الآخر کون الصور المنشأة مرائی لحاظ الخارجیات المادیة و مرآت اللحاظ بما هی مرآت اللحاظ لا وجود لها،وانما هی منظور بها لا منظوراً فیها و ان

۱ـ لأن التعقل بمشاهدة ... آه ق . لیس کل تعقل بمشاهدة رب الانواع من بعد، لان العاقل بعد الاستکمال والاتصال التام والاتحاد الکامل مع المدبر للانواع ربما یشاهد العقل فی موطن ذاته بل یراه بعض وجوده و اجزاء ذاته نعم علی مذهبه قدس سره . ملاك التعقل عند ابتداء السلوك تکون بمشاهدة العقل من مکان بعید وشهود الکلیات فی العقل شهودا ضعیفا محتملا کمشاهدة الانسان شبحا محسوسا فی هواء مغبر

۲ـ مثنوی ط میر خانی ۱۳۷۱ ه ق دفتر اول :ص۲۸

این علیله پروریده در شکر چاشنی تلخیش نبود دگر

كانت منظوراً فيها قويت كما في النـوم ونحوه و عند اهل الله تعالى القادرين بقدرته المريدين بارادته مشهور بمقام «كن» مأخوذاً مما هو ماثور من غزوة تبوك .

قوله (ص۲۵، س۱۲) : «وهوالفـاعل...»

وهوالفاعل فى عرف الألهيين و هوالمفيد الموجود والمقوم بوجوده لوجود المعلول و يكون وجود المـعلول بالنسبةالى وجودالعله‍ تعلقى الحقيقه‍ استنادى الذات بل عين التعلق والربط والنفس لمنشآتها هكذا ففاعليتها لها اقوى واتم من ـ الفاعل الطبيعى لأن الفاعل الطبيعى مبدءالحركة فان البنّاء مثلاً لم يوجدالعناصر بل يحرك بشركة العمله‍ اللبنات والأخشاب والطّين من موضع الى موضع والبيت الذى فى خيالك توجده بشراشره من كتم العدم وانت بوجودك مقوم وجوده .

قوله (ص۲۵، س۱۶) : «ذاتاً و صفة و فعلا...» .

اما ذاتاً فلكونها بسيطة واحدة بالوحدة الحقّة الظليه‍ كما انه تعالى واحـد بالوحدة الحقه‍ الحقيقيّة بل لا ماهيه‍ لها ايضاً عندالمصنف «قدس سره» و كما انه تعالى ليس داخلاً فى العالم ولا خارجاً عنه كذلك النفس ليست داخلة فى البدن و قواه وليست خارجة عنها .

واما صفه‍ فلأنها الحيّة العالمه‍ القادرة المريدة السامعة الباصرة المتكلمه‍ و هكذا الى آخر الأسماء الحسنى حاكيـة و مجلاة لكلها بنحوالظلية «الم تر الى ربّك كيف مدّ الظلّ[1] »

واما فعلاً فلأن لها ايضاً الأبداع كما فى ادراكها الكليات والأختراع كما فى ادراكها الخياليات وانشائها المـثل المعلقة والتكوين فى مقام فاعليتها بالقصدالحركات الأختيارية .

۱ـ س ۲۵ الفرقان آية ۴۵ . «كيف مدالظل نقش اولياء است» .

قوله (ص٣٦، س٧) : «من لزوم صيرورة النفس...»

و ذلك لأن مناط الاتصاف القيام الحلولي لا الصدوري والا لاتصف الواجب تعالى بهذه الصفات لقيام الكل به صــدوراً كما في الدعاء «يا من كل شيء قائم بك» وكذا المحال من اجتماع النقيضين او الضدين او المثلين ما هو على سبيل الحلول في محل واحد لا مطلق القيام .

قوله (ص٣٦، س١٣) : «وهو ان لنا ان نأخذ من الاشخاص...»

توضيحه انا نأخذ صرف الحقيقة النوعية مثلاً و صرف الشيء ما هو مجرد عن جميع غرايبه و اجانبه و جامع لكل ما هو من سنخه ، ومعلوم انه لاميز في صرف الشيء فان الشيء لا يتثنى ولا يتكرر بنفسه ، مثلاً صرف البياض اذا اخذه العقل كان مجرداً عن الغرايب التي هي الموضوعات من الثلج والعاج والقطن و غيرها والأزمنة والجهات وباقي العوارض و جامعاً لجميع البياضات المتشتتة اذ الشيء لا يسلب عن نفسه ، فالبياض المأخوذ بهذا النحو واحد لا تعدد فيه ، اذ لو تعدد فاما باعتبار هذا الموضوع و ذاك او باعتبار هذه الجهة وتلك او بغير ذلك من اللواحق فلــم يكن صرفاً هذا خلف ، فهذا البياض الواحد في اي وعاء يكون و في اي موطن يتحقق ، و اذ ليس في الخارج ففي الذهن .

قوله (ص٣٧، س٤) : «الى مرحلة اخرى اقرب الى مقصودك...»

اي اصعد من تلقي الصور العقلية الصرفة التي للأنواع الجوهرية المتأصلة الى المثل النورية ، لأن هذه شهود تلك من بعد واما مقصودك الأصلي فهو اجراء هذا الحكم في حقيقة الوجود المطلق لان الصرف في كل نوع درجة من الوجود ـ الجامع لكل وجود ، وجود ، من افــراد ذلك النوع مجرداً عن غرايبه و لــه تعين نوعي واما صرف حقيقة الوجود فهو جامع الكل لكل وجود لايتعين و غرايب الوجود

المطلق هو العدم و مطلق الوجود سنخه واجانبه شيئيات الماهيّة والعدم بما «هي» بالحمل الأوّلي لا من حيث يصدق عليها الوجود بالحمل الشايع .

قوله (ص٢٧، س١٦) : «لوحدتها العقلية تجامع الكثرات الحسية ... »

فلكل كليّ عقلي بل مثال نوريّ مقام كثرة في الوحـدة وهو مقام وجدانـه بوجوده الواحد الجمعي البسيط كل الوجودات التي لأفراده ومقام وحدة في الكثرة وهو كون هذه الوجودات الحسيّة والمثالية اشعّه ذلك النور وكونها رقايق الحقيقة العقليّة .

قوله (ص٢٨، س٧) : «والا لاُوجب عندتعقلنا شيئاً....» ١

بازدياد الجسم الموصوف يرفع توهّم المصادرة لأنّ المطلوب وحـدة النفس والمأخوذ في الدليل وحدة الجسم المعقول واين احدهما من الأخرى .

قوله (٢٨، س٧) : «لكنه يلوح...»

اما بعض اشارات الحكماء فهو ان العقل البسيط في كتاب النفس علم واحد عندهم بكل المعلومات المتخالفة والمتقابلة كالبسايط و المركّبات و الـواجب و الممكن والقديم والحادث والوجود والعدم والأنوار والظُلَم الى غيرذلك و هو بالوجود البسيط الملزوم لهذه المفاهيم والماهيّات آيـة الوجود الواجب الـملزوم للأسماء والصفات والأعيـان الثابتات ؛ واما من آراء اهل الكشف فعقد الاصطلاح على مقام تصالح الأضداد .

قوله (ص٢٨، س١٣) : «مبناه الاتحاد بينهما في المفهوم والعنوان...»

بعد ان يلحظ نحو من التغاير كما في الأسفار ٢ اذلا بدّ في كل حمل من مغايرة مّا و وحدة مّا لان الحمل اتحاد فلو كان هنا مغايرة صرفة لا يتمّ ولو كان وحدة

١ـ عند تعقلنا جسما ... آ،ق ٢ـ الاسفار الاربعة مباحث الوجود الذهني ط ١٢٨٢ هـ ق ص٦٨

محضة لا يستقيم ففي حمل الحد على المحدود وهو من الحمل الأوّلي التغاير حاصل بالاجمال والتفصيل و كفى به تغايراً وفي حمل الشيء على نفسه و هـو ايضاً اولي نقول في بيان التغيّر مثلاً اذا فرض احـد جعلاً مركّباً فقال جعل الجاعل «الانسان انساناً» وقلنا في ردّه انه غير صحيح لأن الانسان انسان فكأنّا قلنا : الانسان الذي جوّزت سلبه من نفسه هو الانسان الّذي ثبوته لنفسه ضروري و سلـبه عن نفسه محال" وكذا قول الحكماء : الانسان من حيث هو «ليس، الا هو» حمل" : اوّلي. اي الانسان من حيث هو اي نفس الانسان،انسان" ليس موجوداولا معدوماً ولا غير ذلك مما ليس عيناً و جزءً له فكأنّهم قالوا:الانسان الّذي جوّزتم في بداهة عقولكم انه في ذاته موجود مثـلاً هو الانسان الذي في ذاته جامع ذاتياته لا غير، وان كان اقرب عوارضه الذي تخلية" عند تحـلية"كالوجود الّذي هو[1] بدّه اللازم اذ فرق بين ان يكون الشيء مع الشيء وان يكون الشيء نفس الشيء ومما ذكرنا ظهر انه ليس من باب حمل الشيء على نفسه الّذي هو غير مفيد على انّ عدم الافادة باعتبار ان ثبوت الشيء لنـفسه ضروري اي لازم و كـذا ضروري اي بديهي لا انّه لا حمل" صادق هاهنا فاذا تحقق الحمل و معلوم انـه في المرتبة و انه ليس المقصود انه هو في مقام الوجود فقط دون المفهوم تحقق انه اوّلي"اي «هوهو» مفهوماً .

قوله (ص۲۸، س۸) : «ثم انه قد يصدق معنى على نفسه...»

اقتحام كلمة قد التقليليّة باعتبار الكذب اوالمجموع ، والا فمعـلوم ان كل معنى دائماً يصدق على نفسه بالحمل الأوّلي لأن ثبوت الشيء لنفسه ضروري وسلبه محال فالموارد التي لا يكذب بالصّناعي الشايع ايضاً مثل مفهوم الشيء والامر والذات والماهيّة والكلي والمفهوم و نحو ذلك .

۱ــ في الاحاديث الالهية : يا موسى انا بدك اللازم

قوله (ص۲۹، س۱) : «و عدم العدم...»

يتراءى انه تطويل المسافة لأن نفس مفهوم العدم هكذا لأن مفهوم العدم عدم بالأولى ، وجود بالشايع حيث انه معلوم متميّز عند العقل والجواب : ان النكتة في ذكره اشتهار فرديته للوجود حيث انه من المقررات في العلوم الجزئية ايضاً ان نفي النفي اثبات .

قوله (ص۲۹، س۸) : «لا بهوياتها...»

وكما لا يحصل وجودها الخارجي في الذهن كذلك ليست شيئية ماهياتها شيئية الوجود، حتى يكون حقيقة و ذاتا حقيقية من هذه الجهة والحاصل ان كون معنى الجوهر الجنسي اوالنوعي مثلاً جوهراً وكيفاً في الذهن لا يوجب اجتماع المتباينين وانما يوجبه لو اجتمع حقيقة الجوهر وحقيقة الكيف في شيء واحد و كون مفهوم الجوهر بما هو مفهوم و شيئية ماهيته جوهراً مثل كون مفهوم الوجوب الذاتي وجوباً ذاتياً و مثل كون مفهوم العقل عقلاً حقيقياً او لفظهما كذلك هيهات هيهات اين اين و شيئية الماهية وان لم تكن شيئية العدم الا انها ليست شيئية الوجود ايضاً .

قوله (ص۳۰، س٤) : «فان صورة الانسان في العقل...»

يعني انها انسان و جوهر نوعي بالحمل الأولي كالجوهر الجنسي في العقل كما مرّ و كيفية نفسانية بالحمل الشايع .

ان قلت : هذا لا يجري في الجواهر الخيالية لأنها جزئيات . وكفاك قولهم : ان لكل طبيعة افراداً ذهنية وان كانت في الخارج منحصرة في شخص وليست افرادها الذهنية الا ما في القوى الباطنة فما في الخيال من الجواهر الشخصية جوهر بالحمل الشايع كما انها كيفيات بالشايع ايضاً .

قلت : نعم لا يمكن التخلص عن الاشكال في الخياليات بهذا المسلك كما ذكرنا

فى تعاليقنا على‌الأسفار[۱]، الا انه «قدس‌سره» خصّص التخلّص هاهنا بالاشكال الوارد فى كليات الجواهر حيث قال فى‌آخر الاشراق السادس : «فبهذا الأصل ينحلّ كثير من‌الاشكالات المختصّة بالتعقل» و زاد هاهنا ايضا لفظ فى‌العقل .

قوله (ص۳۰، س۵) : «ولا حاجة الى ارتكاب عروض مفهوم‌العرض ... »

فانهم قالوا : الصور العقليّة نفس‌الكيف و على ما ذكره هذاالفاضل يكون ذات‌الكيفية و يترائى فى‌الظاهر ان‌القول‌بعروض‌العرض للمقولات‌التسع مطلقاً و لمقولةالجوهر فى‌الذهن دفع لاشكال كون شئ واحد جوهراً و عرضاً لا جوهراً و كيفاً فالمناسب ذكره فى‌الاشراق‌السابع لاهنا. و توجيه‌الكلام انه‌جمع‌بين‌المتخلصين عن‌الاشكالين اختصاراً فان‌العرض فى كلامه‌المراد به مطلق‌العَرَض‌الأعم من‌العرض المطلق فعبر عن‌الكيف بالعرض و حاصل‌المخلص الذى‌ذكره هذاالفاضل فى‌المقامين اما فى‌المقام‌الأول فهو : ان‌العرض من‌العروض والعروض هو تعبير عن وجود الأعراض التسعة للموضوعات و هذاالعروض والوجودالرابطى بعد تمامية ماهياتها والوجود زايد على‌الماهية فليس‌العرض المطلق ذاتيّاً للأعراض بل عرضىّ لها اى خارج محمول لاالمحمول بالضّميمة ، فكون‌الجواهر فى‌الذهن جوهراً بالذات عرضاً بهذاالمعنى بالعرض لاضير فيه .

واما فى‌المقام‌الثانى فهو : ان‌العرض‌المخصوص اى‌الكيف ايضاً عرضى لحقيقة الجوهر فى‌الذهن لكن للكيف معنيان : احدهما جنس لأنواعه الخارجية و هو ماهيّة اذا وجدت فى‌الخارج كانت هيئةقارّة غير مقتضية للقسمة والنسبة و هو بهذاالمعنى ليس صادقاً على‌الصورالعقليّةبل هى من مقولات معلوماتها .

۱ـ الاسفارالاربعة ط۱۲۸۲ هـ ق ص ۶۷ .

۲ـ قال فى حواشيه على هذاالموضع

وثانيهما : عرضيّ وهو عرض لايقتضي قسمة ولا نسبة وهو بهذا المعنى يصدق صدقاً عرضيّاً على الصور العقليّة و هو ليس معنى الكيف بالحقيقة وفي قوله : لحقيقة الجوهـر . تعريض بالبطلان من وجه آخر وهو ان الجوهر بالحمل الاوّلى ليس حقيقة الجوهر وبعض الفضلاء هو المحقّق الدواني

قوله (ص٣٠، س٧) : «ولا يصح القول....»

تعريض بالشيخ حيث قال [١] ان الجوهر في الذهن حقيقة الجوهر فانه يصدق عليه انه ماهيّة اذا (الى آخره)

قوله (ص ٣٠، س٩) : «من غير اعتبار ماهو بحذائه...»

فان كل موجود ذهني في ذاته خارجي حيث انه هيـئة النفس و صفـته والنفس موجود خارجي و هيئة الموجود الخارجي وصفته خارجية انما موجوديّته الذهنية عند المقايسة الى ذي الصورة حيث لايترتب عليه الآثار المطلوبة من الموجود الخارجي الّذي بحذائه .

قوله (ص٣٠، س١١) : «والسر في ذلك...»

ان قلت قد صرّح المصنف في كتبه : ان الوجود ليس له احكام الماهيات بالذات فوجود الجوهر جوهر بعين جوهريّة ذلك الجوهر ووجود العرض عرض بعين عرضيّة ذلك العرض وهو في ذاته ليس بجوهر ولاعرض فهو تابع للماهيّة وهاهنا صـرّح بخلاف ذلك ثم لم يكتف بهـذا و صرّح ثانيا في التـفريع التحصيلي و هل هذا الا تنـاقض ؟ .

قلت : المراد هاهنا ان الوجود مبرز للاحكام الكامنة في ذوات الماهيات اذ له

١ــ قال الشيخ في الشفاء الالهيات مبحث الكيفيات ط قاهره ١٣٨١ هـ ق ص١٤٠ الى ١٤٢ الفصل الثـامن في العلم وانه عرض «اما العلم فان فيه شبهة.»

مراتب، فالوجودات الامكانيّة المستقلّه تبرز الماهيات الجوهريّه و احــكامها والوجودات الغير المستقلّة الرابطيّة تَبرزالماهيات العرضيّة واحكامها وايضاالوجود واسطة فيالثبوت لحصول الجوهريّه والعرضيّه للماهيات الامكانيّة لا واسطه في العروض وهكذاالكلام فيالتفريع التحصيلى .

وجه آخر : يمكن ان يكونالمراد بالجوهر والعرض فيالوجــود الموجود بالفعل لا فيالموضوع والموجود بالفعلفيالموضوع . وبعبارة اخرىالوجودالقائم بالذات والوجودالقائم بالغير لا ماهيّة اذا(الىآخره) .

قوله (ص٣١، س٣) : «فالطبايعالكلية.....»

اىالكليات الطبيعيّة المعبّر عنها بالماهيات منحيث كليتها اى منحيث ابهامها لأنهاالماهيات«لابشرط شيء»وليسالمرادالكليات العقليّة كما لا يخفى وبالجملة ــ الملاك فيما ذكره «قدس سره» من انالصورالعقليّة فيالذهن ليست هيهى بالحمل الشايع، اعتباريّة الماهيات . و كونالشيءفرداً من مقولة بالحقيقه و صيرورةالماهيّة حقيقه ؛ منوطان بالوجود و هذهالمفاهيمما شمّت رايحة الوجود وليست هيهى الا بالحمل الأوّلى اذالتشخّص انما هو بالوجود بل هى فرد" منالكيف بالحقيقه و غرضه توسعه دائرة الجواب من قبلالقومموافقاً للقواعد وفى مرحلةالعقل والمعقول منالسفرالأول . في كلامه دلالة على انالصور العقلية اىالكــليات العقليه فوق الجوهريه كما ان فى كلامــه هنا و فىمبحثالوجود الذهنى من ذلكالسفر دلالة على انالصور العقلية اىالكليات الطبيعيةمن الجواهر دون الجوهريّه و بالجـمله ديدنه انّه يشترك معهم فىالبدايات ويفترقعنهــم فى الغايات و فوقيّــة الجوهريّة المستفادة فى كلامه هناك مبينه على اتحادها بالعاقل وجوداالذى هوالنفس التى لا

ماهيّة لها عنده او على ّانّها العقول المشاهَدة عن بُعد التي لا ماهية لها كما يأتي في الاشراق التاسع .

قوله (ص٣١، س١٥) : «في ذكر نمط آخر الهامي...»

ليس المراد انّه مبتكر بالقول به كما لم يقل الهاميّ لنا حتى يقال : انه قول افلاطون و معلمه سقراط و شيعتهما كما يأتي في مبحث المُثُل الافلاطونية بنقل الشيخ الرئيس [1] عنهم : ان اياها اى المُثُل النورية يتلقى العقل اذ كان المعقول شيئاً لا يفسد وكل محسوس من هذه فهو فاسد وجعلوا العلوم والبراهين تنحو نحو هذه و ايّاها يتناول .

بل المراد انه لشموخه يحتاج بعلاوة البرهان والبحث البالغ والفحص التام على شرح صدر يكون مهبَط الالهام و انّه «قدس سره» مبتكر بارتضائه من بين اهل النظر في الدورة الاسلامية والائمّة المرحومة المحمديّة حيث التقط الفريدة الكبيرة التى نبذوها .

اعلم ان التحاشى من هذا القول له اسباب شتّى لا بُدّ للحكيم التجافى عنها والانس بمقابلاتها فمنها ما مرّ في سبب رؤية مطلق الصور ضعيفة من جعلها مرائى لحاظ الموجودات الطبيعيّة بل مرآت اللحاظ بما هى مرآت لا وجود لها فضلاً عن كونها ضعيفة .

ومنها : ان لا ينحيه مخالفة المشّائين وانكارهم المُثُل النوريّة فان الاتصال المعنوى للنفس الناطقة القدسية في الاستكمال بموجودات محيطة واحدة بوحدة حقّة ومع وحدتها مشتمل كل على وحدات حسيّة وضعية لافراد مثاليّة و طبيعية لها

١ـ الهيات الشفا ط قاهره ١٣٨٠ هـ ق ص٣٢١ الى ٣٢٢ــ بل بين اهل الكشف والشهود ، لانه جامع مراتب النظر والشهود و ذو قدم راسخ في الحكمة البحثية والذوقية .

مما اتفق عليه الفئتان والحزبان من اهل الحكمة ان النفس تتصل بعالم الابداع باعلى مداركه الا ان المشائين يقولون هذه الوجـودات المحيطة قائمه بالعقـل الفعال والمصنف «قدس سره» والافـلاطونيون يقولون انها قائمة بذواتها والجميع فى عالم الذكر الحكيم وفى عالم الابداع من المبدع القديم وهذا كما ان الصور القدريّة الجزئية التى اصل هذه الصور الـكونيه و قبلها اتفق عليها الفريقان الا انها عند الاشراقيين مثل معلقة قائمة بذواتها كما عند ارباب النواميس والعرفاء و عند المشائين صـور قائمة بالنفوس المنطبعة السماويه .

ومنها : ان لا يرى تمام ذات نفس الانسان هذه المشاعر الادنى الظاهرة والباطنة التى منتهى كمالها الاتصال بالمثل المعلقة من العالم بين العالمين و مشاهدة الصور الحسناء المليحة واستماع الاصوات البليغة الفصيحه واستشمام الروايح الطيبه و نحو ذلك كما لاهل الكشوف الصورية بل يرى له مقام اخر هو مقام الشرير وهو اعلى مداركه وهو العقل بالفعل الذى هو باب الجبروت وبه يستقيم الاتصال بالعقول الفعالة للمقول المنفعلة فاذا قيل النفس تتصل بهم اوتشاهد ذواتا مجردة نوريه جبروتيه حين ادراكها للكليات يعنى هذا الباب فـلا تحاشى من عدم تخطى المشاعر الى ذلك العالم .

ومنها : ان لا يقع المتعلم للالهيات فى ورطة الماهيات المتفردة والمفاهيم الاعتبارية حتى يتحاشى عن كون المفاهيم المبهمه ارباب الانواع حاشاهم عن ذلك بل يكون نصب عينيه وجودها الجمعى الذى يسع كل وجود كلى عقلى بوحدته كل وجودات رقايقـه المثاليه والكونية بحيث لا يشذ عنها شىء منها و لذا فهو نور يسعى بين يديك يهديك الى احكام جميع جزئياته و الا فالجزئى لا يكـون كاسبا ولا مكتسبا ولا كمال للنفس فى معرفة الجزئيات بل لا بد ان يكون سياحـه فى ديار الكليات متعرفة للعنوانات المطابقه الكليّة ولو لا اتصالك بهذه الوجودات

الجمعية و شهودك هذه الأنوار المحيطةالسعيّه- لطال الأمر عليك في معرفه- احكام الجزئيات لحاجتك حينئذ الى استيناف نظرلكل كل فاذا شاهدتها و تحول عقلك اليها احطت بعقلك بكل الرقايق بحسب حيطتك بكلياتها اذالماهية ، الماهيّة لأن المفروض وجدانك العنوان السطابق لأجل مزاولتك الحدود والرسوم لكونك حكيماً عالماً بالحقايق والوجودات لأن كل منها كاللف للرقايق وهي نشره وكالرتق و هي فتقه و كالمحدود و هي حده .

«ليس من الله بمستنكر ان يجمع العالم في واحد»

قوله : و كل بسيط الحقيقة كل ما دونه [1] .

ومنها : التفطن بعدم تباعد الملأ الأعلى من القلب المنور و في القلب المنكوس ايضاً ليس حجاب وجودي مضروب بينه و بينهم ولاغطاء مسدول" انما الحجاب عدمي هو اخلاده الى الأرض و اعراضه عنهم لأشتغاله بالجزئيات الداثرة ففي هذا القول كالقول بالتوحيد الذي هو قرّة اعين العارفين ؛ كمال الرجاء بالوصول و نهاية التباعد عن اليأس و ضنك المحول فاين الهمّة والتشمّر للطلب والوغول .

عشق آن زنده گزين كو باقي است وز شراب جانفزايت ساقي است
عشق او بگزين كه جمله انبياء يافتند از عشق او كار و كيا
تو مگو ما را بآن شه بار نيست با كريمان كارها دشوار نيست

قوله (ص٣٢، س١) : «اشبه بالفاعل المخترع» .

ان قلت : تخيل الأعراض اذا كان بالفاعليّة لا بالقابلية لم يكن العرض عرضاً .

قلت : العرضيّه- المطلقه- ليست من الذاتيات للأعراض بل من المعقولات الثانية فلا

١ـ هذه العباره «كل بسيط الحقيقة...» ليس في هذا الموضع الذى علق عليه المحشي الحكيم ولا ادرى من اين جائت هذه العبارة في الحاشية .

بأس بان لا يصدق عليه ان اريد نفس هذاالمطلق وان اريد أنالسواد مثلاً ليس سواداً حينئذ فليس كذلك فانالسواد لو فرض قائماً بذاته كان سواداً بنحو اتم كما قال بهمنيار : «اذا فرض[1] الحرارة قائمة بذاتهاكانت حرارة و حارّة» ان قلت ما بال ـ المصنف «قدس سره» يقول باتحادالمدرك والمدرك مطلقاً ومعذلك ربما يقولالتعقل بالاتحاد بالمعقول والتخيل بالفعالية . قلت : الفاعليّة التشأن والتطور لاالتوليد ولا ابداء شيء مباين و نحو ذلك و اما عدمالتفوه بالفعاليّة فيالتعقل و اختصاصها بالتخيل فلاستهلاك احكامالسوائية فيالمعقولات الكليّة المجردة بخلافالخياليات الجزئية المقتدرة المتشبحه.[2]

قوله (ص٣٢، س٢): «اما حالها بالقياس الىالصور العقلية»

خرج بالعقليّة الجهليّة كجبل ياقوت و بحر زيبق و يدالله و عينالله الجسمانيتين و نحو ذلك اذ لا كذب ولا غلط في عالمالوهيّته و صقع ربوبيّته ان قلت فادراك هذهالكليات كيفيكون قلت هذهالعنواناتايضاً يقع على ما يقع العنوانات المطابقة و من هنا قال تعالى : «وقضى ربّك ان لا تعبدوا الا اياه» فهذا مثلالعدم الكلى والامتناع الكلى و امثالهما فانالوجودلشموله وسعته وسعالمقابل فضلاً عنالقابل ومن هنا كلّما خلّيت الماهيّة عنالوجود رأيتها متجلية متزينه به .

١ـ فيالتحصيل

٢ـ واعلم ان مسالةالاتحاد كما تجرى فيالصورالعقلية وهى بعينها موجودةفيالصورالخيالية وانسئلتالحق الخلاقية تجرىفيالصورالعقلية والخياليةبملاالواحدولكنفرقواضح بينمرتبةالاتحاد ومرتبةالخلاقية فالاتحاد فى مقامالصعود وارتقاء النفس و فنائها فيالمعقولاتوالعقل بحسب قوتها العاقلة وفنائها فيالخزينةالخيال والبرزخ الكلى باعتبار قوتها الخيالية و لكن النفساذا صارت نازلة من مقامها العقلية والخيالية تصير خلاقة للصور الكلية والجزئية وبماقاله الحكيمالمحشى: «فلاستهلاك احكام السوالية فيالمعقولات» لا تنحسم مادة الاشكال والفرق واضح بين قوسيالصعودوالنزولوقد ذكرنا تفصيل هذاالبحث في حواشينا علىالاسفار وحققنا حق هذهالمسالة فى رسالة عليحدة .

وجه آخر في الأعدام ان في اللاهوت وان لم يكن عدم اصلاً لأن البسيط الحقيقة كل الوجودات الا ان في الجبروت اعدام لأن كل وجود فيه فاقد لمتلوّه فهذه الأعدام الكونية كالمربوبات و تلك كرب النوع لها والعدم في كلّ وعاء يكون ذلك الوعاء لنفسه لا لوجوده كما تقرّر .

واما الهيولى الكلية و هي جوهر بالقوّة فجوهريّته الأستقلال والقيام بالذات في عالم العقل .

والقوة هي الأمكان الذاتي هناك و اما ضعف الجوهريّة هنا و شدّتها هناك والقوة بالعكس فمن خاصية النشأة وخاصية النشأة غيرساريه بل محفوظة والا لم يتحقق نشئآت وايضاً العدم الذى في عالم العقل مثل العدم الكلى الّذى في عقلك بل عينه عند هذا القائل وكذا الهيولى و خرج بالأنواع الأجناس اذ لا ربّ للجنس هناك اذالجنس ليس ماهيّة تامة بل مضمحلّه تحت الماهيه التامة التي هي النوع فربّ النوع ربّ للجنس و خرج بالجوهريّة العرضيّه اذ لا عرض في عالم العقل والا لكان هناك قوّة واستعداد اذ في مرتبة ذات الموضوع قوة العرض ولا حالة منتظرة هناك نعم لما وجب التطابق بين العوالم كان له وجود لكن لا بنحو العرضيّة بل بنحو آخر اعلى و اتم ولذا تسمعهم يقولون : ان طعم السُكّر والسُكّر في مرتبه واحدة و كذا رايحة المسك والمسك وهذا كما ان الغضب في البدن ثوران الدم وفي النفس حالة نفسانية تبعث الآلات لدفع المنافر و في المجردات المحضة التسليط والقاهريّة وكما ان البياض هنا ذلك اللون المفرّق لنور البصر و في المجرد شدّة النوريّة وغلبة احكام الوجود على احكام الماهيّه و هكذا في الصفرة والخضرة والحمرة و بهذا المعنى يقال لعالم العقل الدرّة البيضاء والركن الأبيض من العرش و لنفس الكل الدرّة الصفراء والركن الأصفر و لخيال الكل و عالم المثال الدرة الخضراء والركن الأخضر و لطبع الكل

والطبايع الدهرية الدرة الحمراء والركن الأحمر و لعالم المادة الليل والسواد و خرج بالمتأصلة مثل الحجر الموضوع بجنب الإنسان اذ لا رب نوع للمجموع وراء كل واحد .

قوله : و مثل مجردة نورية . وجه تسميتها بالمثل امر ان احدهما انها امثلة لماتحتها بمعني انها من افراد ماهية نوعية واحدة متفقة في الماهية ولازمها كما هو معنى المثلية .

و ثانيهما : انها امثال و حكايات لما فوقها من الأسماء الحسني للحق تعالى التي هي ارباب الأرباب والكل منطوية في وجود رب الأرباب و توصيفها بالنورية لجمعية وجودها تمييز لها عن المثل المعلقة ووقوعها في عالم الابداع لكونها غير مسبوقة بمادة ومدة بل مخرجة من الليس المحض الى الأيس دفعة واحدة دهرية ووجودها في صقع الربوبية لغلبة احكام الوجوب عليها و استهلاك احكام الامكان فيها بحيث انها موجودة بوجود الله لا بايجاده باقية ببقاء الله لا بابقائه [1] .

قوله (ص۳۲، س۱۵) : «ولا عجب في ان يكون مفهوم المشتق عن معنى...»

المراد بالمفهوم المشتق العنوان الحاكي وبالمعنى المعنون المحكي عنه من ـ

۱ـ فرق بين باقي ببقاء الله و بقاء با بقاء الله درنهايت غموض است عقول طوليه و عرضيه بلكه مجردات برزخيه باقي ببقاء حقند ولكن موجودات ماديه باقي بابقاء حقند . بيان مطلب بنحو اختصار ازاين قراراست : عقول بواسطه قرب بحق مندك در حق و فناء درو جه نور مطلقند و به بيان تحقيق ماهيت هم در آنها امرى عقلي است حد وجودى ندارند و بصرف اراده ومشيت و لحاظ و شهود حق موجودند . موجودات ماديه باعتبار قبول استكمالات و سريان حركت وتغير در مقام ذات آنها دائما متحركند و احتياج بفيض جديد ندارند اگر فاصله موجود بين آنها و حق بر داشته شود باين معنا كه موجود متحرك بعداز استكمالات بمقام عقل محض برسد و از عالم ماده بگذرد و احتياج بخلق صورت جديد نداشته باشد دراين صورت باقي ببقاء حق ميشود وان شئت قلت : ان العقول مطلقا من صقع الربوبية و ثمرة كونها من صقع الربوبية انها غير مجعولة بلا مجعولية ذاته المقدسة الاحدية ، واجبة بوجوبه الذاتي و قد حققنا هذه المسالة في حواشينا على المشاعر وشرحها

المثال النوري والتنويع بشيء او اشياء باعتبار انقسام النوع الى المنحصر فى فرد و الى المنتشر الافراد و بيان المرام انّه لاعجب فى ان يحمل المفاهيم والكليات الطبيعية كمفاهيم الانسان والفرس والثور والشمس والقمر و غيرها اللاتى حقّها ان يحمل على المثل النوريّة و ارباب الاصنام منها على هذه الاصنام والافراد الطبيعية لأن هذه رقايق تلك و تلك حقايق هذه ،والرقيقة[1] هى الحقيقة بنحو ضعيف والحقيقة هى الرقيقة بنحو قوىّ شديد، كما ان الفصل المنطقى كمفهومى الناطق والحساس الحاكيين عن الفصل الحقيقى كالنفس الناطقة والنفس الحساسة حقّ صدقه و حمله ان يحمل على ضميمها اللّذين هما البدن الانسانى والبدن الحيوانى فيقال بعض الجسم ناطق و حساس و بعض الحيوان ناطق وكل حيوان حساس و مناط الحمل ما ذكروا وبالجملة علاقة العلية والمعلولية والتقويم والتقوّم اذا كانت مناطاً هناك بطريق اولى لأنها هناك آكد .

قوله (ص٣٣، س١٤) : «وفى قوله تعالى: ولقد علمتم النشأة ....»

اى : قد علمتم انتقالكم فى النشأة الأولى من المحسوسات الى المثل المعلقة التى فى عالم مثالكم الأصغر الذى هو من سنخ عالم المثال الأكبر الذى هو من سنخ «برازخكم» و صور اعمالكم فى النشأة الأخرويّة الصوريّة والجسمانية فلولا تذكرون لها مع استغراقكم فى امثالها واسناخها و كذا علمتم انتقالكم من الاشباه الصوريّة الأخرويّة والمثل المعلقة الى الذوات العقلية والمعانى الجامعة والمثل النورية «فلولا تذكرون» لماوراء الآخرة الصورية وهو الحشر الروحانى وتشاهدونها

١ـ نفس در مقام ادراك كليات متصل باصل وحقيقت هر شىء ميگردد و بعداز اتحاد با عقل مجرد و فرد حقيقى انواع قهراً رقيقه‌يى از عقل درنفس ظاهر ميشود . اين رقيقه بنا براتحاد حقيقت و رقيقت از جهتى عين حقيقت كليه و ازجهتى غيرآن ميباشد باعتبار عينيت عين معلوم بالذات و باعتبار رقيقه از هيئات نفس است . مرحوم آقامحمدرضا قمشه‌يى با اين تقرير از اشكالات وجود ذهنى جواب داده است

عن بعد من انهماككم فيها كما بيّنا من‌رجاءالوصول بل علمتم انتقالكم الى معرفة نورالأنوار و حقيقة الحقايق الذى معرفةذاته و صفاته جنّة الذات و جنّة الصفات سيّما مرتبة حق‌اليقين من‌المعرفة «فلولاتذكرون» لغاية الغايات و منتهى‌النهايات ومرجع الموجودات الا ترى انه كما ان‌ادراك كل كلى عقلى مشاهدة ذات مجردة نوريّة مضى وصفها ؛ كذلك ادراك‌الكلى‌الّذى هوالوجود المشترك فيه للمفارقات والمقارنات و هو ابده و اعم من كل شئ‌مشاهدة عن بعد لحقيقة الوجود التى هى اظهر و انور و اوسع من كل نور و فئ و نعم ما قيل [1] :

زو قيامت را همى پرسيده‌اند   كاى قيامت تاقيامت راه‌چند ؟

بـا زبان حـال ميگفتى بسى   كه زمحشر حشرراپرسدكسى ؟

وانما لا يلتفت ولا يتنبّه الانسان‌الغافل بهذه‌الترقيات والعروجات مع وغوله فيها و اختلاسه و تبدّله و صعوده اليهالانزولها اليه لأنه يظن ذاته و وجوده هذا البدن الطبيعى و هو منجمد بالجمود الزمهريرى «نسوالله فانساهم انفسهم [2]» .

قوله (ص۳۳، س۱٦) : «فان معرفة امورالآخرة على‌الحقيقة فى معرفة امورالدنيا..»

ذان‌الدنيا دارالحركة بل‌الحركة الجوهريّة لها والحركة لا بدّ لها مما اليه‌ـ الحركة فانها طلب لابدّ لها من‌مطلوب يقف عنده و غاية يسكن لديها وكونهما من‌ـ المضاف باعتبار كون احدهما اولى والآخر اخرى مثلاً .

۱ــ والقائل مولاناالرومى دفتر ٦ ط ميرخانى ۱۳۷۱ص.۵۵ س۸

اين اشعار در بيان حقيقت حشر واينكه در انسان كامل قبل از وقوع قيامت محشر ظاهرميشود گفته‌است و مولوى خود در بيان اين‌حقيقت قيامت‌كرده‌است . اوله :

زاده ثانيست احمد در جهان   صد قيامت خود ازاو گشته عيان

۲ــ س ۵۹، ى ۱۹

قوله (ص۳٤، س۲) : «واعلم ان لهذه المسئلة....»
ای مسئلة الوجود الذهنی .
قوله (ص۳٤، س۸) : «یناسب طریقهم.....»
فان بنائه به علی تحقق الکیف کما هو مذهبهم الا انّ التعاند بینه و بین الجوهرمرتفع بماذکره (قدّس سرّه) والحق ان العلم بما هو علم نور و اشراق من النفس منبسط علی الماهیات الذهنیّة و فی کل بحسبه «فسالت اودیة[1] بقدرها...» وبذاته لا جوهر ولا عرض فهو فی العالم الصغیر الانسانی نظیر الوجود المنبسط و فیض الله المقدس فی العالم الکبیر فکما ان الوجود العینی المنبسط علی الماهیات العینیّة من الذرّة الی الدرة لا جوهر ولاعرض ولا عقل ولا نفس ولا غیر ذلک بذاته بل جوهر بعین جوهریّة الجوهر و عرض بعین عرضیّة العرض بالعرض و هو فیض الله و اشراقه «الله نور السماوات والارض[2]» کذلک هذاالوجود المنبسط علی الماهیات الذهنیّة و هو فیض النفس و اشراقه و هذامعنی قول الشیخ الاشراقی فی العلم «کون الشیء نوراً لنفسه[3] و نوراً لغیره» ومعنی قول المصنف «قدس سره» : العلم ضرب من الوجود . ای الوجود النوری الغیر المخاط بالمادّة فالعلم اجلّ من ان یکون جوهراً او عرضاً نوعیّاً او جنسیّاً و حدّ مفاهیمها هی هی بالحمل الاولی لا بالشایع والوجود وجود النفس والنفس الا انیّة بسیطة ولیست کیفاً ایضاً و تلک المفاهیم السرایة ایضاً لیست کیفیات لا بالاولی ولا بالشایع الا مفهوم مقولة الکیف عند تصورها فانه کیف بالاولی لاغیر اذالکیف بالشایع لا بدّ له من وجود[4] .

۱ـ انزل من السماء ماءاً فسالت اودیة... س۱۳،ی۱۸
۲ـ س النور ، ی ۹ ۳ـ شرح حکمةالاشراق ط ۱۳۱۲ ص ۲۵۹
٤ـ بدیهی است که غیراز حق تعالی و فیض مقدس که فعل ساری در اشیاء باشد جمیع موجودات که ←

قوله : «فهی موجودات بوجود زائد» .

لیس مراده ان‌مرتبة واحدة من‌الوجود وجود للكل والاّ لطوى بساط‌المقولات العرضیة كما نسب الى‌السیّد السّند لاٴن‌موجوداً واحداً لا یكون فی‌الموضوع ولا فی‌الموضوع ونحو وجودالموضوع لـم‌یكن قط نحو وجودالعرض و لذا یقـال تركیب‌الموضوع والعرض اعتباری [1] .

وما یقال : ان‌العرض والعرضی واحد . معناه : ان‌العرض اذا اخذ « لا بشرط » صار عرضیّاً محمولاً علی‌المعروض‌والحمل‌هوالاٴتحاد فی‌الوجود ای یلاحظ‌البیاض اللابشرط مثلاً مرتبه‌ٔ من وجودالمعروض‌وغیر مباین عنه بل معدود من صقعه لا ان مرتبه‌ٔ واحدة من‌الوجود وجود لهما .

قوله (ص۳۵، س۱٤) : «واما غیر متعلق بشیٔ اصلا...»

عدم‌التعلق فی‌الواجب من باب انتفاء الطبیعة بانتفاء جمیع‌الاٴفراد وفی‌الممكن من‌باب تحقق‌الطبیعة بفرد او افـراد ففی‌بعض‌الممكنات اصناف‌من‌التعلق كمابالفاعل وبالقابل ماهیة كان او مادة و بالاٴجزاء وبالشرط وبغیر ذلك .

←

قبول فیض حق نموده‌اند و وجودی محدود دارندو عین ارتباط بغیرند داخل مقوله‌ٔ جوهر ویاعرضند نفس ناطقه انسانی بدون شك جوهراست عقول نیزاز جواهر بشمار میروند صور علمیه بنا باتحـاد عاقل و معقول داخل در حیطه‌ٔ وجود نفسند مفهوم‌كلی از اشیاء خارجی كه بانفس بحسب وجود اتحاد دارند بحمل اولی جوهر و یا كم و یا كیفند ولیكن باعتبار آنكه با نفس بیك‌وجود موجودند داخل درحكم نفسند و هر وجودی اعم از وجود عـرض و وجودجوهر داخل مقوله‌یی از مقولات نیست علم نیز از شئون وجوداسـت فی‌نفسه نه جوهر و نه عرض استـواین منافات ندارد كه وجود باعتبار محدودیت نـه باعتبار سریان در ماهیات كهشان وجود منبسطاسـت‌مصداق جوهر یا عرض باشد هذا بناءاً علی اصالة الوجـود و اما بناءاً علی اصالة المـاهیت فـكل حقـیقة قائمة بذاتها جوهـر وما هو عـارض و طـار علی هذه‌الحقیقة عرض .

۱ـ بنا بر تحقیقی كه مصنف در مبحث نفس و اوائل‌بحث حركت نموده‌است موضوع با عـرض تركیب اتحادی دارند نه انضمامی ، تركیب انضمامی فقط‌در مركبات اعتباریه است .

قوله (ص٣٥، س١٦) : «والعدم بما هو عدم نفي محض لا يصلح ان يتعلق بشي‌ء...»

كأن‌الظاهر ان يقول : لا يصلح ان يكون سبباً للتعلّق ؛ اذالكلام في سبب الحاجة ، لكنه عبر بذلك للتنبيه على ان‌المحتاج وما به‌الحاجة وما فيه‌الحاجة كلها واحد، فسبب‌الحاجة هو‌المحتاج بالحقيقة وهذه‌القاعدة جارية في‌الوجود دون‌الماهية فان‌الوجود‌الخاص محتاج لذاته في‌التحقق‌الّذى هو ذاته الى‌الواجب بالذات و اما في‌الماهية فالماهية محتاجة في وجودها بسبب‌الأمكان و هذا ايضاً دليل على انّ الوجود مجعول لأن‌المجعول محتاج بالذات ولو كانت الماهيّة محتاجة بالذات لم يعلل بالمناط لأن‌الذاتى لا يتعلّل والامكان في‌الوجود الخاص هو بمعنى الفقر والتعلق وهو عين ذات‌الوجود فكون‌الامكان مناط‌الحاجة في‌الوجود مرجعه انّ الحاجة في‌الوجود ذاتيّة والذاتى لايعلل.

قوله (ص٣٥، س١٧) : «وكون‌الوجود بعدالعدم...»

اشارة الى ابطال مذاهب المتكلمين القائلين بان علّة الحاجة الى‌العله هي الحدوث اوالامكان مع‌الحدوث شرطاً او شطراً .

قوله (ص٣٥، س٢٠) : «ولوازم‌الشي‌ء .....»

الكلام في ان‌الكلام في مناط‌الحاجة لا في نفس المحتاج كمامرّ ثم ان‌المصنف (قدس سرّه) يستعمل هذه‌الكلمة كثيراًاعنى لازم‌الشي‌ء غير مجعول سواء كان لازم‌الماهيّة او لازم‌الهوية و عليه شك وهو : ان كل معلول لازم لعلته التامّة : فنقول : كل معلول لازم لعلته ولا شي‌ء من‌اللازم بمعلول فلا شي‌ء من‌المعلول بمعلول وهو سلب‌الشي‌ء عن نفسه . و دفعه : بأنّ‌المراد من قوله : لازم‌الشي‌ء غير مجعول انه غير محتاج الى جاعل غير جاعل‌الملزوم‌والى غير‌الملزوم واما اليهما فهو محتاج البتة فالكبرى باطلة نعم اذا كان‌الملزوم‌غنيّاً عن‌الجاعل فاللازم غنيّ عنه بغنائه

فاحدى الحاجتين مرتفعة لكن الحاجة الى نفس الملزوم باقية و ايضاً الـلازم قسمان لازم هو صفة الملزوم ولازم هو فعلـه وعدم الجعل انما هو فى الأول لا فى الثانى كيف واللزوم فى الثانى تأسيسه بنفس الجعل والعليّة [1] .

قوله (ص٣٦، س٨) : «فالمتعلق بالغير فيه هو اصل الوجود»

اى الوجود الخاص المضاف الى الماهية لأن الكلام فى سبب احتياج الوجود المتعلق بالغـير .

قوله (ص٣٦، س١٢) : «واما الامكـان فهو امر اعتبارى ....»

فلو كان هو مناط الحاجة لكان احتياج الماهيّة فى اعتبار العقل فقط فما اشتهر من القوم ان الأمكان بمعنى سلب الضرورتين مناط الحاجة فالمراد منه انـه الواسطة فى الأثبات لا فى الثبوت .

قوله (ص٣٦، س٣) : «كما لا يكون معلولا لعلة مباينة....»

والا لزم الأمكان الغيرى وكونه من لوازم معناه انها كافية فى انتزاعه لكونـه خفيف المؤنة وليس الا السلب وليس المراد اللزوم المصطلح اى العليّـة اذ لا صلوح للعلية لكونها حيثيّة عدم الاباء عن الوجود والعدم ولا صلوح للأمكان للمعلوليّة لأنه السلب .

قوله (ص٣٦، س٨) : «يستدعى ان يكون ما يتقوم به وجوداً ايضاً....»

بمقتضى لزوم السنخيّة بين العلة والمعلول فعلة الوجود وجود و علة العدم

١ـ ربما يقال : ملاك تعدد الجعل و وحدته ، تعدد الوجود و وحدته ولاشك ان اللازم والملزوم (من غير تخصيص بالصفة والفعل كما توهمه المصنف العلامة) وجود ان ممكنان و كل ممكن يحتاج الى الفـاعل والفاعل الحقيقى والجاعل الأصلى هو الحق الاول وما قيل ان الضرورة ملاك الاستغناء عن الجاعل واللازم الذى يتحقق بصرف تحقق الملزوم مع وجود الملزوم موجود بالضرورة و مستغنى عن الجاعل كلام باطـل لأن صرف امكان الذاتى او الامكان الفقرى (بناءاً على طريقة المصنف) ملاك الاحتـياج الى الفاعل والجاعل.

عدم و علة الماهية ماهيه، فالوجود الخاص محتاج الى الوجود الصرف بالوجود في الوجود .

قوله (ص٣٦، س١٢) : «ثم جميع تلك الوجودات المتسلسلة او الدائرة ...»

يعني يمكننا تتميم البرهان من دون الاستعانة بابطال التسلسل لئلا يتطرق منوع كثيرة بأن جميع الممكنات الغير المتناهية في حكم ممكن واحد سواء كان امكانها بمعنى الفقر اولا اما ان كان للمجموع بمعنى الآحاد بالأسر وجود سوى كل واحد واحد كما عند بعضهم فلأن الاشتراك مناط التقوم بالغير ولان كل مجموع متقوم بالآحاد واما ان لم يكن له وجود سوى وجود كل فرد فرد كما عنده (قدس سره) فواضح ان الكل ليست الا المتقومات بالغير [1] .

قوله (ص٣٧، س٨) : «فذاته واجب الوجود من جميع الجهات»

سواء كانت الجهالة الصفاتية او الافعاليه، كوجود زيد فانه مضافاً الى الله تعالى ايجاده فليس فيه جهة امكانيّة او امتناعيه، اى ليس فيه فقد اذ المفقود عن شيء اما يمكن له كالكتابه، للامّي او يمتنع له كالكتابة للجماد ففي موضوع الفقد تركيب لكن الممكن شأنه التركيب بخلاف الواجب تعالى .

قوله (ص٣٧، س١٥) : «فلكل منهما اذن مرتبة...»

مع ان الواجب من فرط الكمال يجب ان يكون جامعاً لكمالات مادونه بما هو كمال بمعنى انه منه و اليه فكيف كمال مكافئه و ايضاً فاقد لكمالات معاليل ـ

١ـ والتحقيق الذى ذكره المحقق الشارح لمقاصد الاشارات في اثبات الواجب من احسن الادلة التى اقيمت فى هذا المقام و هو طريقة حسنة مخترعة من الشارح العلامة «قده» و هو ان الشيء ما لم يجب لم يوجد و مالم يمتنع لم يعدم . اين حكم در جميع سلاسل ممكنات جارى است و معلول مادامى كه جائز العدم است و عقل عدم آن را ممتنع نميداند وجود پيدا نمى‌كند . عدم شيء وقتى ممتنع ميشود و وجود آن واجب ميشود كه موجودى تحقق داشته باشد كه عدم آن ممتنع بالذات باشد. والا يلزم ان لا يتحقق سلسله الوجودات من رأس .

الواجب الآخر بمعني انها ليست اظلاله بل انها اظلال الآخر مع ان الواجب موجود غيــر فقيد .

قوله (ص۳۸، س۱۱) : «كما يقول المعتزلة المعطلون...»

وهؤلاء هم القائلون بالنّيابة اي ذاته تعالى نايبة مناب الصفات فصــفة العلم عندهم منفية لكــن اثره كاحكام الفعل واتقانه مثبتة كما يقال : «خذ الغايات ودع المبادي» وهكذا في باقي الصفات و انّما وقعوا فيما وقعوا لحصرهم الصفة في المعنى القائم بالغير حتى عرّفوها به ولم يعلموا : ان العلم له مــراتب كالمعنى المصــدري والكيفيّة النفسانية فيه ، والجوهر النفساني كعلم النفس بذاتها والجوهر العقلاني كعلم العقل الكلي بذاته ، والوجود الواجب القيوم تعالى كعلم الواجب تعالى بذاته كما في اخبار اهل العصمة «علم كله قدرة كله سمع بصر كله» لأن الكل له بعض فحقيقة الصفة وحقها ثابتة ولا صحّة سلب فيها عنه تعالى فاذا قلت انه لبساطته ذات بحتة ولا صفة زايدة صدقت وان قلت صفة مستقلة قيّومة بذاتها بلا ذات اخرى صدقت ايضاً فان مصداق الوجود والوجوب و جميع صفاته واحــد .

قوله (ص۳۸، س۱۲) : «من غير لزوم كثرة وانفعال... »

اشارة الى البرهان على عينيّة صفاته لذاته بانها لو كانت زايدة لزم الكثرة في ذاته و هويّته من ذات و صــفة ، و ايضا صفاته كثيرة وايضا من مادة و صورة كما اشار اليه بلفظ الانفعال . بيان هذا : انّه لو كانت زايدة كانت في مقام ذاته قوة الصفات والقوّة التي في الأمــر الواقعي امكان استعدادي لا ذاتي ، لأن الذّاتي موضوعه الماهية ولا ماهيّة ولا ماهية له تعالى وهو الوجود الصرف الّذي محض الواقع وعين الأعيان والامكان الاستعدادي موضوعه المادّة والمادّة تلازم الصورة والمجموع جسم تعالى عن ذلك علواً كبيراً

قوله (ص۳۸، س۱۳) : «قبول و فعل»

اشارة الى دليل آخر و هو : انها لو كانت زايدة على ذاته كانت عرضيّة و كل عرضى معلل ولا يجوز ان يكون علّتهـا غير ذاته و الا لزم استكماله بغيره فعلّتها ذاته و ذاته قابلة لها ايضاً كما فى كل اتصاف بصفة زايدة فيكون شى ٔ واحد بسيط فاعلاً وقابلاً بالنسبة الى شى ٔ واحد و هو محال.

قوله (ص۳۸، س۱۳) : «فكذلك صفات الحق و اسماؤه موجودات لا فى انفسها»

لأنها مفاهيم ثابتة كالأعيان الثابتة ما شمّت رايحة الوجود بل موجودة بعين الوجود الواجب لأن مغايرتها مع وجود الحق سبحانه ليست الا بحسب المفهوم لا بحسب التحقق والوجود بل هذا هكذا فى الأعيان الثابتة اللازمة للأسماء الحسنى والصفات العليا ؛ لزوم لازم غير متأخر فى الوجود فالأعيان و مفاهيم الأسماء والصفات والذات المتعالية كلها موجودة بوجود واحد بسيط ولو جاز اطلاق الماهية عليه تعالى لكان مفاهيم الصفات والأسماء ماهيّة له و مفاهيم الأعيان الثابتة لوازم الماهيّة له لكن لا يجوز اذ لا حدّ له «من حدّه فقد عدّه[1]» .

قوله (ص۳۹، س٤) : «وهى العناية الأزلية» .

العناية هى العلم بالنظام الأحسن الّذى يكون منشئاً للنـظام الأحسن و هى عند المشائيين نقش زايد على ذاته و عند التحقيق انطواء كل المعلومات فى علمه الحضورى السابق اى اشتمال وجوده بوحدته وبساطته على كل الوجودات و فى لفظ المشيّة اشارة الى ترجيح تعريف الحكماء للقدرة بانها كون الفاعل بحيث ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل و فى اعتبار العلم والمشيّة فقط اشارة الى عدم اعتبار شى ٔ آخر مما اعتبره المتكلمون من صحّة الفعل والترك لأن الصحّة امكان وواجب الوجود

۱ــ كما قاله الامام عليه السلام ، فى خطبة موجودة فى النهج .

من جميع الجهات فلا يعتبر فی قدرته الواجبة امكان ذاتی ولا امكان وقوعی و ربما زاد بعضهم وقاحة واعتبرو وقوع الترك اوقاتاً غير متناهية والكل باطل و قدم العالم و حدوثه مسئله اخرى و ليست القدرة الا صدور الفعل عن علم و مشيئة .

قوله (ص۳۹، س۱۰) : «من ارتسام صور الاشياء ....»

اشار بلفظ الصور الاشباح الى المذهبين فی العلم الحصولی احدهما ان الاشياء تحصل بانفسها فی الذهن و ثانيهما انه تحصل فيه باشباحها و ذلك لأن صورة الشیء ماهيته ای هو بها هو بخلاف شبح الشیء اذ لا يلزم فيه حفظ ذاتياتها [1] .

قوله (ص۳۹، س۱۱) : «ولا كما ذهب اليه الاشراقيون ...»

وهؤلاء هم الذين قالوا : ان صفحة نفس الأمر و الواح الأعيان بالنسبة اليه تعالى كصفحة الأذهان بالنسبة الينا . والمثال يكون اطبق اذا صار ما فی صفحة الأذهان قوية بهمة او نوم او غيرهما فحينئذ سماء تقلك و ارض تحملك و انسان يخاطبك و كلما يلذك او يوحشك علومك صارت اقوياء .

قوله : «وان كان لكل من هذه المذاهب الأربعة» و هی ما عدى الأول ای العلم الحصولی لأنه باطل عنده (قدس سره) فالاتحاد والمثل و كون الوجودات العينية علماً حضورياً فی العلم الذی مع الايجاد كلها مما يقول بها (قدس سره) و اما القول بثبوت المعدومات فتصحيحه بارجاعه [2] الى قول الصوفية و هو القول بثبوت الأعيان تبعاً لوجود اسماء الله الحسنى لامنفكة عن كافة الوجودات كما يقوله

١ـ لان من تصور شبح الشیء لا يصدق عليه انه تصور الشیء و يلزم منه التكرار فی التجلی كما لا يخفی .

٢ـ ومن البديهی ان قول المعتزلة فی ثبوت المعدومات لا يقبل التاويل لانهم قالوا بالثبوت فی الخارج لا فی العلم و موطن المفهوم كما قاله الصوفيه واهل العرفان صرحوا بان الاعيان باعتبار دقيق وجودات خاصة علميه لا مفاهيم صرفة وان الاعيان بوجه تحقيقی و مشرب كشفی بمنزلة الاصل والروح بالنسبة الى الحقايق الخارجية نظير صور الالهية بالنسبة الى الافراد المادية .

المعتزله- فتلك الأعيان الثابتات صور علمية تفصيلية بالماهيات التي في العوالم ووجوده تعالى مابه الانكشاف لكل الـــوجودات ويحتمل ان لم يعبأ بطريقة الاعتزال ويكون التصحيح والتصويب شاملاً لطريق الصوربان يكون قيامها صدوريا و تكون مأولة الى المثل النورية كما ارجع المعلم الثـــاني المثل الافلاطونية الى الصور العلمية .

قوله (ص٤٠، س٢) : «ولا ارى في التنصيص عليه مصلحة»

وهو ان بسيط الحقيقه- كل الأشياء بنحو اعلى و سيأتي في موضعه و هذاالقول ترجمة لقول تعالى : «الله بكل شيء عليم[1]»وقوله «وما يعزب من ربك مثقال ذرة في الأرض [2] ولا في السماء» فوجدان ذلك الوجود التام و فوق التمام كل الوجودات علم بها اذالعلم ليس الا النيل والدرك والحضور و وجدانه باسمائه و صفاته وكل الماهيات والأعيان الثابتات لأنها لوازم غيرمتأخرة في الوجود ولها علم بهاتفصيلاً لاتفصيل فوقه لأنه عالم نفس الأمر وماهي عليه و شيئية الشيء بتمامه لا بنقصه وتمام الشيء وجوده اللاهوتي والتشخص بالوجودوالتفصيل بالماهية فهذا هو العلم الاجمالي في عين الكشف التفصيلي والاجمالي تعبيرعن وحدة ذلك الوجود الذي هو الصورة العلمية الواحدة وما به الانكشاف الواحد لأن الماهية وان كانت مثار الاختـــلاف والضيق فلا يمكن ان يحكي ماهية الحجر من ماهية القمر مثلاً لكن الوجود مركز ـ الاتفاق و مدارالسعة والجمعية يحكي بوحدته الجمعيه- من كل وجود و ماهيــه- لأن تلك الوحدة ليست عـــددية حتى لايحكي الا عن واحد عددي بل وحدة حقة حقيقية فلا يعزب شيء عن علمه لا وجود لأنه واجد لكل وجود بوجوده ولاماهية لأن جميع الماهيات لوازم اسمائه و صفاته «فسبحان من ربط الوحدة بالوحدة والكثرة بالكثرة» .

١ـ س ٢، ى ٢٧

٢ـ س ١٠، ى ٦٢ ، وما يعزب عن ربك ...

قوله (ص۴۰، س۱۰) : «واعلم ان امر المـرآت عجيب»

ومن عجيبتها انه لو لم يرها انسان ولم يعلم ان ما فيها عكس عاكس بل نشأ فی ظلمة حتی بلغ اشدّه فاذا اخرج منها ورأی عکوسا لا على النهاية وصوراً حسيّة حسيه لا اصولها تعلق بها و قضی منها العجب ولم يعـرف انها عکوس بل اصول و هکـذا صور العالم والعارف يعرف ان لها اصولاً

«صورتی در زير دارد آنچه در بالاستی»

قوله (ص۴۰، س۱۶) : «بل بالعرض بتبعية وجود الاشخاص المقترنة بجسم مشف»

يعنی علی جميع الآراء المذكورة تکـون الصور المرئية فی المرآت موجودات حقيقيّة وعندنا ليست كذلك اذ لا حقيقة لها ولا وجود الا كوجود السراب الحاکی عن الماء و ليس بماء و کوجود الصداء الحاکی عن النداء فهکـذا فی المرآت التی هی الوجود الحقيقی لصفائه و صقالته والصور مرئيّة فيها من المـاهيات السرابيّة ـ الاعتباريّة فلا وجود لها حقيقة وليس الوجود منفياً رأساً ولو بنحو الحكاية كالسـراب فان السراب و هو من اشراق الشمس علی الرمال والسباخ موجود و ماء عنـد ظماء ماء الملح الاجاج الدنيوی وكذا الماهيات عند اهل الكثرة ان قلت : هب ان الماهيات كذلك لكن الصور المرآتيـّة موجودات حقيقيّة اذ لها شيئية وجود البتّة . قلت : المراد انها ليست موجودات مستقلّة بحيالها بل العكس بما هو عکس ظهور العاكس و وجوده له ولهذا كان مرايا لملاحظة العاكس ولو اخذته ملحوظاً بالذات لم يكن عكساً ولم يسر حكمه الی الغير [1] » .

۱- واليه اشار من قال :

«هـر صدا کو اصل هر بانگ و نداست خود صدا آنست و دیگرهـا صـداست»

هرچـيز که غيـر حق بيايد نظـرت نقش دومين چشم احـول باشـد

ولكن الوجود العكسی التبعی لا ينسلخ عـما هو عليـه و اذا نظرته بعين الاستقلال والتمامية مـا عرفته كما هو عليه والوجود الظلی وجود تبعی دائما والعين الثابت الممکن لا يتغير

قوله (ص٤٠، س١٩) : «كما عليه‌المتكلمون»

اى بعضهم و كذا بعض‌العرفاء .

قوله : «ولا موجود اصيلاً كما عليهاالحكماء» اى حكماء الأشراقيون بل ـ الشيخ‌المقتول شهاب‌الدين السهروردى ومن‌تبعه لأن‌حدسى انه لم‌يتوفوه به‌اساطين الحكمة من‌السابقين .

قوله (ص٤١، س٣) : «فان جهةالايجادللاشياء والعالمية بها،فيه واحدة ...»

المراد بالايجاد الحقيقى لاالمصدرى

وهوالوجود المنبسط الذى طردالعدم عن‌الماهيات و به ترتب عليها آثارهالكن ذلك الوجود مضافاً الى‌الحق تعالى ايجاده‌الأشياء و مضافاً بمراتبه اليها وجودها فما قال ان وجود الأشياء عين علمه بها اراد بها ايجادالحق اياها و بعلمه المصدرالمبنى للفاعل اى عالميته بها لاالمبنى للمفعول والى هذا يرجع ما قال‌الشيخ‌الاشراقى : ان علمه تعالى قدرته ، وفى كلمة له فى قوله«فوجودالأشياء له» اشارة الى ان وجود الاشياء مضافاً الى‌الحق تعالى علمه بها واماوجودها مضافاً اليها فهو معلوم فلا يـلزم الأستكمال بالغير و اضافة الوجود الى‌الله‌تعالى مقدمة على اضافته الى غيره كماقال على عليه‌السلام «ما رأيت شيئاً الا ورأيت‌الله قبله» فعلمه بها سابق عليها و ايضاً فى هذه‌الكلمة اشارة الى: ان‌الوجـود مضافااليه اذا كان علماً فهو واحد ثابت لأن ما به‌الأمتياز يكون مابه‌الأشتراك فلا يكون‌علمه متغيراً و متغايراً .

واعلم انه كما ان اصل مسئلة العلم معركة للأراء كذلك مسئله علـمه تعالى بالجزئيات لدثورها و زوالها و تغيـرها ،لكنها على غير اهله صعب عسير و عند اهله سهل يسير فان جميع‌الأزمنة والـزمانيات‌بالنسبة اليه تعالى كالآن و جميع‌الامكنة والمكانيات كالنقطه بل هذا هكـذا عندمقربى حضرته فضلاً عن جنابه‌الأقدس‌فلا

ماضی ولا حال[1] ولا استقبال عنده بل‌الکل‌مقهور تحت کبریائه ولا یخرج عن ملکه و سلطانه شیٔ من آلائه فکل فی حده حاضرلدیه ولا دثور وزوال‌بالقیاس الیه ماعندکم ینفد وما عندالله باق کیف ولوکان‌الماضویة‌والمستقبلیة مناط العدم لم یکن ببدیهة العقل فرق بین ما کانت ماضویته مثلاً «بآلاف سنین» وما کانت بدقیقة، فلم‌یکن العالم موجوداً اصلاً اد لا یقف‌القسمة‌عندحد ولیس له وجود قار فالکل بالنسبة الیه تعالی ثابتات واجبات وان کانت فی‌انفسهامتغیرات یظهر ذلک کمال‌الظهور لمن کان نصیب عینیه وجودالأشیاء الذی هوالاصل‌ویشاهد ان‌الوجود لا جزئیات له ولا اجزاء ذهنیة و خارجیة فعلیة و مقداریة فیری‌حینئذ ان لا رجع ولا تکرار فیه ولا تغیر ولا تکثر.

قوله (ص۴۱، س۵) : «فقداهتدیت الیه»

من انه یرجع الی ان‌البسیط الحقیقی کل‌الاشیاء.

قوله (ص۴۱، س۸) : «من صور حقایق‌الاسماء»

یقال للاعیان الثابتة اللازمة للاسماء صور الأسماء فالصور علم تابع للمعلوم الذی هو حقایق‌الأسماء و کون حقایق‌الأسماء معلوماً بوجهین[2]:

احدهما : ان‌النحوالأعلی من کل معلوم کونی منطو فیها و شیئیة الشیٔ بتمامه

۱ـ ولیس عند ربک صباح و لا مساء.

۲ـ اعلم ان باطن وجودالحق لا یظهر ولا صورة له لان‌صورةالشیء عبارة عن ظهوره ولکن من‌حیث احدیته و واحدیته یتصف بالظهور والبطون مثل : ان مرتبة الواحدیة صورة احدیةالوجود والاحدیة باطنها فالاسماء صورةالحق من حیث تجلیه فی‌الواحدیة والاعیان‌الثابتة اللازمة للاسماء والتابعة لها هی صورةالاسماء لان کل اسم طالب للظهور و ظهوره العلمی هی‌الاعیان‌الثابتة والعین الثابت تقتضی‌الظهور و مبدء ظهوره انما هوالاسم المتجلی فیه والمناسب له فالحقایق‌الخارجیة صورة الاعیان المتقررة فی‌العلم.

واعلم ان فی کلام‌العرفاء فی بحث الاسماء والصفات و صورالاسماء ای‌الاعیان دقایق و بطون معنی لا یسعهاالبحث النظری.

و ثانیهما : ان المعلوم هو المحکی عنه سواء کان سابقاً او لاحقاً و هذه الصور حاکیة و مُعرِبة عن حقایق الأسماء المکنونة المخزونة ومن هنا یقال لها : صور الأسماء کما مرّ واما العلم المتبوع للمعلوم فهذه الصور بالنسبة الی الموجودات العینیة ای الکونیة اللایزالیة و یمکن ان یکون کلمة من بیانا للمعلوم الواحد فی المقامین ولکن المتبوعیة فی التحقق والتابعیة فی التلون والاختلاف لأن علم الله تعالی واحد والتوجیه الأول اولی و اظهر .

واعلم ان متبوعیة علمه تعالی للمعلوم ؛ قول الحکماء حیث قالوا : ان علمه تعالی فعلیّ والتابعیّة قول بعض المتکلمین والعارفین و انما قالوا بها دفعاً للجبر بزعمهم حیث لا یکون حینئذ العلم بالسعادة والشقاوة علة لهما .

وقال الشیخ العربی فی تفسیر قوله تعالی : «وما ظلمناهم ولکن کانوا انفسهم یظلمون» ما عاملناهم ای فیما لا یزال الا بما علمناهم وما علمناهم الا بماهم علیه واعطینا انفسهم ای اعیانهم الثابتة فی الازل[1]

وقال المحقق الطوسی «قدس سرّه» فی التجرید «العلم تابع[2]» بمعنی اصالة موازنته فی التطابق والحق ان علمه منشأ الوجود والوجود خیر و نور لا منشأ الماهیة بالذات فضلاً عن ماهیة الشقاوة والعصیان ونحوهما ولذا جعلنا التابعیة فی صور ـ

۱ـ والعرفاء ایضاً قالوا بعلیة علمه و سببیتها للمعلوم بلاشك . مراد محیی الدین غیراز آن چیزی است که حکیم سبزواری گمان کرده است، علم واحد نزد عرفا علت معلوم خارجی است از جهتی و تابع معلوم است از جهت دیگر ، علم علت معلوم است باین اعتبار که حق تعالی اعیان ثابته را بر طبق مقتضیات اسماء که سبب ظهوراشیااند درخارج بفیض مقدس وجود میدهدعلم تابع معلوم است باین اعتبار که اسماء حق برطبق مقتضیات اعیان ثابته در اعیان متجلی میشوند وسبب وجود تجلی اسماء در اعیان رقیقه عشقیه حق است که بر همه عالم وجود و ظهور داده است .

در ازل پرتو حسنت ز تجلی دم زد　　　عشق پیدا شد و آتش بهمه عالم زد

۲ـ الهیات شرح تجرید ص۲۰۵

الأعيان‌الثابتة بالنسبه الى حقايق‌الأسماءالتى هى حقايق‌الأشياء بوجه اعلى .

قوله (ص۴۳، س۲) : «فلا حد له . متفرع على مجموع نفى‌الاجزاء الخارجيةوالعقلية»

اى لا حد من‌الاجزاء العقليّة ولا حد من‌الأجزاء الخارجيّة فـان بعض‌الحكماء جوّزالتحديد بالأجزاء الخارجية كتعريف‌الانسان بالنفس والبدن ثم ان ذكره بعـد قوله : «فلا معرّف له» من باب ذكرالخاص بعدالعام وما لا حدّ له لا برهان عليه .

ان قلت : انتفاءالحد يستلزم انتفاء علل‌القوام ؛ لا انتفاء علل‌الوجود و انتفاء ـ البرهان على‌الشئ مبنى على انتفاء العلل‌الأربع .

قلت : لعله «قدس سره» فى كتاب المبدء والمعاد قال : «واذ لا حدّ لـه[1] ولا علّة له فلا برهان عليه» لئلا يتطرّق هذاالسؤال والاكتفاء كما فى اكثر كتبه ايضـا جيّد لأن نفى‌الحدالمطلق اعنى من‌الاجزاءالعقليّة والخارجية يستلزم‌نفى علة الوجود وايضا انتفاء علل‌القوام يستلزم انتفاء علل الوجود اذا اريد بعلل‌القوام اعم من‌المادّة والصورة الخارجيتين والذهنيتين فان‌نفيهابقول مطلق كاشف عن نفى‌الماهيّة ، و ما لا ماهيّة له لا عله له مطلقا .

ان قلت : لا ماهيّة للعقل الكلى ولا للنفس الناطقه عند المصنف «قدس سره» والشيخ‌الأشراقى مع كونهما معلولين .

قلت : فيهما تركيب من‌الوجدان والفقدان فان‌العقل متناه والواجب غير متناه الشدّة النوريّة فلوجود العقل حد فهـومركب من‌الوجود والنهاية اذالمـعلول لا يساوق علته .

ان قلت : اذا كان لوجوده حدّ فله ماهيّة .

۱ـ كتاب‌المبدء و معاد ط گ ۱۳۱۵ هـ ق ص۱۲ .

قلت : هذاالحد بمعنى النهاية والفقد وليس بحدٍّ مقابل الرسم ليكون ماهية نعم قد[١] ترسم هذاالحد ، الحد بمعنى الماهيّة بشرط الشوب بخصوصيات اخرى كالمادّة ولواحقها والراسم غيرالمرسوم كالنقطة الجوّالة ترسم الدايرة و ليست بها والتوسط يرسم القطع وليس به والنقض بالوجودالخاص الامكانى حيث انه لا حدّ له مع ان عليه البرهان لأنه مجعول بالذات مردود بانّه ان اريد بوجود الممكن الوجود بما هو وجود فكما لا حدّ له لا برهان عليه وان اريد بما هو مضاف الى الممكن فكما ان عليه برهان كذلك له حد ثم لعلّك تقول : هب ان ما لا حدّ له لا برهان لم عليه فلم لا يجوز ان يكون عليه البرهان الان وايضاً قد برهن بشئ على شئ و ليس احدهما علّة للآخر ولا معلولا له كقولنا: كلّ انسان ضاحك ، و كلّ ضاحك كاتب، فان الضّحك والكتابة ليس شئ منهما علّة للآخر بل هما معلولا علّة ثالثة[٢] .

قلت : البرهان عند الالهيين فى اصطلاح خاصّ منحصر فى اللمّ . قال الشيخ فى الهيات الشفا : «لا حدّ له ولا برهان عليه بل هو البرهان على كلّ شئ انما عليه

١ـ منشأ انتزاع الماهية عن الوجود ليس الا الحد والنفاد الذى لازم للوجود المعلول لان التساوى فى الوجود و مرتبته ناقض للعلية والمعلولية والمعلول لا بد وان يكون متنزلا عن العلة و هذا النفاد هو الماهية بلا شك والوجود المنبسط باعتبار ذاته و كونه ربطا محضا بالنسبة الحق و باعتبار كونه ظاهرا من الحق ليس له وجود غير وجود الحق و لكن باعتبار ظهوره وسريانه فى الاشياء يتعدد ويتكثر والحد ليس الا الماهية هذا الحد والنفاد ان كان فى الجواهر ينتزع منه الجنس والفصل يختلف فى الاشياء حسب اختلافها فالجنس فى المركبات الخارجية وكذا الفصل غير الجنس والفصل فى البسائط كالعقول الطولية والعرضية نعم الجوهر جنس بالنسبة الى الانواع الجوهرية والفصل يختلف باعتبار الصور النوعية التى تكون مبدء الآثار و ما قيل : ان العقل والنفس انيات صرفه . ليس بظاهره مطابقا للقواعد المقرره اللهم الا ان يقال ان الماهية فى العقول لقربها الى الحق لفناء وجودات العقول طرا فى الحق و كونها وجودا واحدا شخصيا ليس لماهياتها اثر و ظهور و انما تظهر آثار الماهيات فى الماديات وما ذكره الحكيم المحشى فى تقريب كلام المصنف لايخلو عن المناقشات بل للتامل فيما ذكره مجال واسع .

٢ـ اوائل النجاة مباحث المنطق ط قاهره ص٢٤ .

الدلايل الواضحة»[١]. وقال في النجاة «البرهان المطلق هو برهان اللم» و من هنا قالوا: «ذوات الأسباب لاتعرف إلا باسبابها» نعم الالهي بما هو منطقي يطلق البرهان على الانّي ايضا و فيما هما معلولا علة ثالثة جواب آخر هو انه في الحقيقة يستدل باحد المعلولين على العلة و بها يستدل على المعلول الآخر الذي هو المطلوب فكأنه قيل في المثال المذكور الانسان ضاحك و كل ضاحك ذو نفس ناطقة من خواصه الكتابة فيؤل الى اللم .

قوله (ص٤٣، س٣) : «اذالحد والبرهان متشاركان في الحدود...»

قد بيّن الشيخ الرئيس مشاركة الحد والبرهان في النجاة بقوله : «انا كما لانطلب العلة[٢] بلم الا بعد مطلب هل، كذلك لانطلب الحقيقة بما ، الا بعد هل و عن كل منهما جواب» ، لكن الحقيقة من الجواب عن لم هو الجواب بالعلة الذاتية و ايضاً فان العلة الذاتية مقومة للشيء فهي اذن داخلة في الحد في جواب ما هو فيقال اذن الداخل في الجوابين مثاله ان يقال : لم انكسف القمر . فتقول: لأنه توسط بينه وبين الشمس الأرض ؛ فانمحى نوره . ثم تقول ما كسوف القمر . فتقول : هو انمحاء نوره لتوسط الأرض . لكن هذا الحد الكامل للكسوف لايكون عند التحقيق حداً واحداً في البرهان بل حدين اى لايكون جزء من مقدمة البرهان بل جزئين والذي يحمل منهما على الموضوع في البرهان اولاً وهو الحد الأوسط يكون في الحد محمول بعد الأول والذي يحمل في البرهان ثانياً يكون في الحد محمولاً اولاً . لأنك تقول في البرهان ان القمر قد توسط الأرض بينه و بين الشمس و كل مستضيء من الشمس يتوسط بينهما الأرض فانه ينمحي ضوئه فينتج ان القمر ينمحي ضوئه، ثم تقول: والمنمحي ضوئه منكسف

١ــ الهيات الشفاء ط قاهره ١٢٨١ هـ ق ص ٣٥٤ في هذه النسخة : بل هو انما عليه الدلائل ...

٢ــ اوائل النجاة ط قاهرة ص٢٧

فاو"لا" حملت التوسط ، ثم"الا"نمحاء . وفي الحدالتام تورد اولا" الا"نمحاء ثم التوسط. لا"نّك تقول : انكساف القمر هو انمحاءضوئه لتوسط الا"رض بينه و بين الشمس» انتهى كلام النجاة .

وقد ذكر الشيخ و غيره في المنطقيات : ان هذاالحد الذى يشاركه البرهان ثلاثة اقسام حدّ هو مبدء البرهان ، و حد هـوتنيجة البرهان ، و حد هو تمام البرهان ، ففي المثال الذى ذكره الشيخ ان جمعت بين الا"مرين فى حدالخسوف كما مر" فهوالحد المسمى بتمام البرهان والحد الكامل و ان اقتصرت على العلّة التى هي التوسّط ، و قلت : خسوف القمر توسط الا"رض بينه وبين الشمس ؛ فهو حدّ مبدء البرهان و ان اقتصرت على المعلول الّذى هو الا"نمحاء وقلت : خسوف القمر انمحاء نوره ؛ فهـو حد نتيجة البرهان . مثال آخـر اذا قلت :فلا"ن يريدالا"نتقام و كل من يريدالا"نتقام يغلى دمه ؛ ففلان يغلى دمه ، ثـمّ قلت :وكل من يغلى دمه يغضب ، ففلان يغضب . فان جمعت في الحد بين العلة والمعلول بان تقول : الغضب غليان دم القلب لا"رادة — الا"نتقام ، فهوحدّ تمام البرهان وان اقتصرت على العلّة و قلت: الغضب ارادة الا"نتقام ؛ فهو حدّ مبدء البرهان وان اقتصرت على المعلول و قلت : الغضب غليان دم القلب ؛ فهو حدّ نتيجة البرهان .

قوله (ص٤٣، س٦) : «وحدود جميع الحقايق الامكانية واقعة فى حده» .

ليس المراد به ما يترائى من ظاهره بل المراد اشتماله على روح معانيها فان الغضب كما مر فى البدن تأثير او ثوران دم و فى النفس حالة نفسانيّة و فى المجر"دات القهر فروح معنى الغضب مأخوذ فى مفهوم اسم الله لا ثوران الدم لا"نه نشأ من خصوصيّة هذه النشأة البدنيّة و قدمر الا"مثلة الاخرى فتذكرو قريب من هذا ما يقال معترضاً على القائلين بان لكل ما فى هذاالعالم صورة فى عالم اعلى: ان [فى] هذاالعالم هيولى فيلزم

تحققها فی العالم الاعلی فیجاب بان الهیولی من خصوصیّة هذه النشأة الطبیعیة التی هی دار القوّة والاستعداد و انهم حیث صرحوا بان : لکل ما فی هذا العالم صورة فی عالم فوقه . لم یریدوا انه مع خصوصیّة النشأة موجود هناك ینتزع منه اللواحق الغریبة الملتبس بها فی کل موطن والا لم یتعدد النشأة فکون هذه النشأة هذه النشاة بالهیولی نعم الماهیّة المطلقة من کل شیء محفوظه- فالامکان الذاتی الذی فی العقل الفعّال هو حقیقة هذا الامکان الاستعدادی فاذا تنزل صار هذا الاستعداد والقوّة المتجوهرة الهیولانیّة ، و هذا معنی الخطیئة [1] التکوینیّه- التی کان لا بینا آدم علیه السلام او لآدم النوعی فی جنّة الصفات او جنة الافعال الابداعیه- او غیرها فلولاه لم یحصل الهیولی التی هی مناط البعد والفرقة .

وجه آخر لوقوع الحدود : لانّ الماهیات صور علمیّة لوازم لمفاهیم الاسماء والصفات فی نشأة العلم الازلی قبل وقوعها فیما لا یزال و قد قلنا انّه لو جاز ان یقال لتلك المفاهیم الصفاتیّة انها ماهیّة جاز ان یقال لتلك الماهیات انها لوازم ماهیه- فاذا عرف لفظ الجلالة بان مفهوم الذات المستجمعة لجمیع الصّفات الکمالیّة اخذ مفاهیم الصفات و لوازمها فی مفهومه .

قوله (ص۴۳، س۸) : «فالعالم صورة الحق واسمه...» .

مقامات السلوك ثلاثة بوجه :

احدها : ان یری السالك الماهیات الامکانیّة مظاهر اسماء الله تعالی و صفاته .

و ثانیها : ان یری نفس الاسماء والصفات ولا یری الماهیات والمظاهر اصلاً

۱- وان شئت تفصیل هذا الکلام وتحقیق معنی الخطیئة فراجع مبحث النفس من الاسفار و قد ذکر مصنفها العلامة الاقوال الواردة والرموز التی رمزت علیها الاقدمین من الحکماء والعرفاء و هذه الخطیئة مذکورة فی الکتب السماویة والاخبار المرویة والاثار الواردة عن القدمین الحکماء و متالهة الیونان .

فيرى السميع البصير المدرك الخبير لا الحيوانات ويشاهد السبّوح القدّوس لا الملائكة ويرى الله لا الانسان بالفعل و هكذا .

و ثالثها : ان يرى الذات الاقدس ولا يرى الاسماء والصفات كما قال سيّد الموحّدين على عليه السلام «كمال الاخلاص نفى الصفات» وما ذكره المصنف «قدس سرّه» من المقام الثاني

قوله (ص٤٣، س٣) : «من الذات والصفة»

اى المبدء للاشتقاق .

قوله : «اعم من ان يكون ...[١]» يعنى ان الابيض مثلاً له ثلاثة مصاديق

احدها: الجسم الذى له البياض فقط.

والثانى : مجموع الجسم والبياض و يقال لهما الابيض المشهورى كالمضاف المشهورى .

والثالث : نفس البياض وهو الابيض الحقيقى كالمضاف .

قوله «كالفرق بين المعنى الثانى والثالث» اى القول بانه الصفة والقول بانّه الذات مع النسبة .

قوله (ص٤٤، س٧) : «او كالفرق بين المركب والبسيط»

يعنى ان كان الاسم فى عرف العرفاء الذات مع الصفة فالفرق كالمركب والبسيط وان كان هو الذات المضافة الى الصفه فالفرق كالمعنى الثانى والثالث للمشتق(٢).

قوله (ص٤٤، س٧) : «فانهم صرحوا» :

قال العرفاء : حقيقة الوجود مطلقاً بلاتعين[٣] هى الذات والمسمى و تلك الحقيقة

١ـ فى النسخ التى راينا : «اعم من ثبوت الشىء...» وليس لفظ : اعم من يكون . فى النسخ الموجود عندنا

٢ـ والحق ان السالك لك فى اوائل السلوك يرى المظاهر فقط و بعد ترفعه عن هذا المقام و وصوله الى عالم الاسماء يرى الاسماء فقط فى مقام فنائه فى الاسماء و بعد الترقى عن هذا المقام يرى الذات فقط بعد مقام الصحو بعد المحو يرى الذات فى الاسماء والاسماء فى المظاهر و يرى الوحدة فى الكثرة والكثرة فى الوحدة .

٣ـ ـــــه

مأخوذة بتعين نوري هي‌الاسم مثلاً ان‌يلاحظ انها الظاهرة بالذات المظهرة للغير فهي‌الاسم النور و ان يلاحظ انهاالحاضرةبالذات والماهيات لذاتها فهي‌الاسم‌العليم و ان يلاحظ انها كالنور الحسي فياضة للاشعة العقليه التي هي‌الانوار القاهرة والاسفهبدية عن علم و شعور فهي‌الاسم‌القدير وان يلاحظ انهاالمعربة عمافي‌الضمير اي الغيب المكنون والسر المصون جاءالاسم المتكلم و هكذا فكما ان‌الذات والمسمى تلك‌الحقيقة كذلك‌الاسماء نفس‌تلك‌الحقيقة ولا فرق الا بملاحظه التعين الكمالي في‌الاسم دون‌الذات و نفس هذاالتعين هي‌الصفة فصح ان‌الاسم بهذاالمعنى عين‌المسمى وان‌الصفة عين‌الذات و مايقال‌ان‌الاسم غيرالمسمى فهوايضاً صحيح بوجه اي بحسب‌المفهوم والعنوان مع قطع‌النظرعن‌التحقق .

قوله (ص٤٤،س١٠) : «ولو كان‌المرادمنه مجرد اللفظ لم يتصورالشك ....»

بل يتصور اذا اخذاللفظ آلة لحاظ‌المسمى بل‌الوجود الكتبي الذي هو ادنى من الوجود اللفظي للشيء هكذا اذا اخذعنواناوآلة للحاظه و لذا وجب احترام اسماءالله تعالي‌الكتبية ولا يجوز مسها بلاطهارة ولولم يتصور في‌الوجودالذهني الذي هواعلى منهما و ان كان ادنى من‌الوجود العيني‌والحال انه على‌التحقيق الاشياء تحصل بانفسها في‌الذهن و ماهيات الاشياء محفوظة في‌الذهن والعين والذاتي لا يختلف‌ولا يتخلف .

قوله : «فما يجب وجوده لا يكون وجوده الا عين ذاته....»

قد تصدى لبيان ماهيّة الواجب ولم‌يتعرض لبيان انيّته مع انه هوالمطلوب و ان مطلب هل‌البسيط مقدم على مطلب ماالحقيقيّة لوجهين : احدهما ان فيما لا

٢ـ بشرط ان لا يكون عدم‌التعين قيداً و لذا عبروا المتاخرون عن هذاالوجود باللابشرط المقسمي ولما كان هذه‌الحقيقة غير متعين بحسب الذات يقبل‌جميع‌التعينات .

ماهيّة له سوى الأنيّة ؛بيان الماهيه- بيــان الأنيّة . و ثانيهما : انّ النتيجة المطلوبه- مطويّه- هنا و هى عكس ما ذكره صريحاً ،اى ما لا يكون وجوده الاّ عين ماهيّتــه و ذاته ؛ يجب وجوده لم يذكرها صريحــاً لوضوحها ولأنّه اذا كان الأصل صادقاً كان العكس ايضاً صادقا و اما المذكور صريحــاً فهو من جهة ما قال «قدس سره» و اعلــم ان الطرق الى الله تعالى و صفاته كثيرة فذكر فى هذا الطريق بعض الصفات السلبية كنفى الماهيّة و سيــذكر نفى الشريك بقولــه :«فاذا كان واجب الوجود...» .

قوله (ص٤٥، س٢) : «والا لكان احدهما وجوداً زائداً» .

توضيحه انه لو تعدد واجب الوجود لكانا ذوى ماهيّة فان الشئ لا يثنى بنفسه ولما كان الواجب مجرداً فليس تعدده بالمادّة والموضوع و المتعلق فتعدّده بالماهيّة ولا اقل من تحقّقها فى احدهما و عدمها فى الآخر ليحصل التميز فيصير معلــولاً لأن وجوده عرضىّ و كل عرضىّ معلّل .

قوله (ص٤٥، س٥) : «فلهما موجد غيرهما...»

اى لكل منهما حاجة «ما» الى الأخرى لا ان يكون موجده والموجد هو الله و كلمته اما الهيولى فلانه قوّة صرفة فلايكون معطيّة للفعليه- و اما الصورة فلانّ فعــل الجسمانى بمدخليّة الوضع والهيولى غير وضعيّة ولهذا يقال ان الصورة شريكة العله-.

قوله (ص٤٥، س٦) : «ولها موجــد غير جسمى»

لم يقل فلها بالفاء ايماءً الى ان لذلك وجوهاً اخر سوى لزوم عدم تناهى الأبعاد منها ان علية الجسم والجسمانى مشروطة بالوضع و هى لا يتصور بالنسبة الى المعدوم و منها ان الطبيعة الواحدة لايمكن ان يكون بعض افرادها علة لبعض آخر لذاته لأن حكم الأمثال فيما يجوز وفيما لايجوز واحد فلوفرض كون نارعلة لنار فعليّة هذه ومعلوليه- تلك اما لنفس كونهما ناراً فلا رجحان لأحدهما فى العليّة و للأخــرى فى المعلوليّة

بل يلزم ان يكون كل نار علة للاخرى بل علة لذاتها و هو محال و ان كانت العلية لانضمام امر آخر لم يكن ما فرضناه علة علة والجسمية بما هي جسمية اعني ما يمكن ان يفرض فيه خطوط ثلاثة متقاطعة على زوايا قوائم طبيعة نوعية متواطية لا تفاوت بين افرادها في نفس ذلك المعنى فكيف يكون بعض افرادها علة لبعض يدل عليه ما ابطلوا به الاجرام الصغار الصلبة الذيمقراطيسية .

قوله (ص٤٥، س٧) : «من جهة حدوثها وتجددها....»

جعله عطفاً تفسيرياً للحدوث اشارة الى ان حدوث الحركة الفلكية معناه التجدد الذاتي والاستمرار التجددي لا غير وحافظية الفاعل للزمان و محدديته للمكان من باب الاسناد الى العلة البعيدة على مذهبهم اذ الحافظ لذلك هو الحركة والمحدد لهذا هو جسم الفلك الاقصى و سيأتي ما هو التحقيق عنده .

قوله (ص٤٦، س٣) : «والبرهان قائم على تعدد العالم كما بيناه في موضعه ... »

ومن البراهين عليه سوى ما ذكروه انه قد تقرر ان تعدد افراد نوع واحد انما هو بالقسر فلو تعدد العالم لزم ان يكون الافلاك مقسورة دائماً لان التعدد بالفك والقطع والقسر لا يكون اكثرياً فضلاً عن الدوام و هذا غير ما ذكره المعلم الاول من ان العناصر في العوالم مقسورة دائماً وايضاً لو تعدد وكانت الافلاك مقسورة دائماً لم يكن مستكفية والافلاك والفلكيات مستكفية .

قوله (ص٤٦، س٥) «هو اوثقها ...»

لعدم تطرق المنوع اليه او قلته جداً لا فطرية مقدماته و اشرفها لان الوجود معدن كل شرافة و منبع كل سعادة واسرعها في الوصول لان حيثية الوجود كاشفة عن الوجوب و كيف لا و هو حيثية الاباء عن العدم و لان الوجود متصور ابده من كل متصور و حقيقته اظهر من كل ظاهر واغناها عن ملاحظة الاغيار لان النظر فيه

الی الوجود و هو لیس اجنبیاً عن الوجوب الذاتي و غیراً له بل صرف الوجود هو الوجوب الذاتي بخلاف الطرق الاخری فان الامکان مثلاً مع سخافته و خسته اجنبی عن الوجوب و من الاخفیاء و لیس معادلاً للوجود فی الظهور و الجلا فکیف یکون الخفي دلیلاً علی المجلي و کیف یکون الامکان او الحدوث او الحرکة او الماهیة او نحوها مفروغاً عنها فی منصه ظهور الوجود لیکون دلیلاً علی ما هو صرف الوجود بل الظهور و الجلا و المفروغیة عنه حق الوجود فهو النور الحقیقي الذی هو ظاهر بذاته و مظهر لغیره و هو الدلیل علی ذاته و علی غیره «الغیرك من الظهور ، ما لیس لك ، حتی یکون هو المظهر لك متی غبت حتی تحتاج الی دلیل یدل علیك او متی بعدت حتی یکون الاثار هی التی توصل الیك، عمیت عین لاتراك ولاتزال[1] علیها رقیباً و خسرت صفقة عبد لم تجعل له من حبك نصیباً» .

قوله : «وهو طریقة الصدیقین...»

ان قلت : کیف یکون فیه الاستشهاد به تعالی علیه و قصر النظر الی وجهه الکریم وقد تعلق فیه بالوجود المتعلق بالغیر المحتاج احتیاجاً ذاتیاً . قلت : للسنخیة التی فی مراتب الوجود و قد مر انه کنوع واحد و حقیقة واحدة ذات مراتب متفاضله غیر مرهون بأولیة او اولویه او غیرهما و ان الوجود المتعلق عین الربط کالمعنی الحرفی و لیس شیئاً علی حیاله و انه متقوم تقوماً وجودیاً بمرتبة اخری ؛ و لکنی اقول : یمکن تقریر طریقة الصدیقین بوجه اسد و اخصر و اشرف و اغنی عن ملاحظة الاغیار بان یقال بعد وضوح ان حقیقة الوجود بسیطه مبسوطه اذ صرف کل شیء بسیط جامع لجمیع ما هو من سنخه : ان حقیقة الوجود حقیقة بسیطه مبسوطه یمتنع علیها العدم اذ المقابل لا

۱ـ هذه العرشیات مذکورة فی دعاء العرفة المنسوبة الی مولانا رئیس الاحرار و منبع الانوار سید الشهداء و سر الاولیاء حسین بن علی بن ابیطالب علیه السلام و امثال هذه الکلمات کثیرة فی ماثوراتهم .

يقبل مقابله ، والحقيقة المبسوطة اعنى مايمتنع العدم عليها واجبه الوجود [١] و هذا يكفى فى مقام اثبات الواجب اذ فى اول الأمر مقام اثبات وجودالواجب و لم‌يلزم اثبات‌المراتب الأُخر فى مقام اثبات خالقيته وفياضيته كمالم‌يلزم فى اول الأمر اثبات علمه و قدرته و غيرهما و يستفاد توحيده‌ايضاً منه [٢] .

قوله (ص٤٧، س٤) «اذ تحقق موجود مامتوقف على هذاالتقدير على ايجاد ما..»

المراد بموجود ما اماالفردالمنتشر من‌الوجود و اماالطبيعة منه و اما كل فرد منه واما مجموع‌الآحاد بالأسر واماالمجموع‌من‌حيث‌المجموع فهذه خمسة احتمالات و كذاالكلام فى ايجاد ما فبضرب‌الخمسة فى‌الخمسه تصير خمسة و عشرين احتمالاً و على كل واحد من‌التقادير ففى قوله وتحقق‌ايجاد ما موقوف ايضاً على تحقق موجود ما خمسة و عشرون احتمالاً فيحصل من‌ضرب‌الخمسة والعشرين فى مثله ستمأة و خمسة و عشرون احتمالاً .

ان قلت : موجود ما مثلاً ظاهر فى‌الفرد المنتشر لا غير .

قلت : ليس كذلك الا ترى ان‌المصنف «قدس سره» قد جمعها على‌الطبيعتين ووجه‌التعميم ان كلمة ماالأبهامية للتعميم‌والابهام بالنسبة الى هذه‌الأقسام الخمسة لا بالنسبه الى اشخاص الموجود كاللا بشرط‌الغير المقيد باللابشرطية الشامل للفرد

١ــ و لقائل ان يقول : ان‌الواجب الذى يمتنع عليه‌العدم اعم من‌الواجب بالذات والواجب بالغير و على فرض‌جوازالتسلسل سلسلةالوجود لاينتهى الى‌الواجب بالذات و انا اقول : ان‌الواجب بالغير لا يتحقق بدون الوجوب الذاتى لان‌الممكن ما لم ينسد جميع انحاءعدمه لم يوجد و عدم جواز طريان العدم على‌الممكن لا ينسد الا ان يكون فى‌السلسلة واجباً بالـذات .

٢ــ عارف محقق آقا محمد رضا قمشه‌يى در رسالهٔ وحدت وجود و تعليقات بر تمهيدالقواعد همين‌برهان را بر وجود حق مطلق صرف عارى از تعينات اقـامه‌نموده‌اسـت . اين برهان را شارح مفتاح و ديگران نيز دركتب خود آورده‌اند . ما در حواشى بر مشاعر وكتاب هستى اين برهان را با مقدماتى عرشى بر وجود حق‌اول اقامه نموده‌ايم .

والكلي والمحسوس والمعقول ففيه ارسال وسعة ازيداى نحن فى مندوحة من التخصيص ولا حاجة بنا ان نخصص الكلام بالطبيعة اوالفرد المنتشر او غير ذلك لأن الدليل يستقيم على كل واحد من الأقسام .

قوله (ص٤٧، س٦) : «وكذا قوله : ليس للوجود المطلق من حيث هو وجود مبدء»

احدى المقدمتين هنا مطوية هى ان الممكن له مبدء فهيئة القياس من الشكل الثانـــى .

قوله (ص٤٧، س٨) : «وجه المغالطة...»

التفصيل ان يقال : ان اريد بموجودمّا و ايجاد مّا وبالموجود المطلق مفاهيمها فلا يلزم محال لأن الدور بين الطبيعتين ولذا تقدم الطبيعة فى ضمن فرد على انفسها فى ضمن فرد اخر لا محذور فيه و هل هذا الا كشبهة البيضة والدجاجة و ان اريدبها حقايقها و بالاطلاق والانتشار السعة والاحاطة كما هومصطلح المتألهين فى الاطلاق و نحوه فلم لا يجوز ان يكون حقيقة الوجود ذات مراتب غير متناهية كل مرتبة منها موقوفة على مرتبة اخرى لها غاية الامرانه يلزم التسلسل لكن بطـــلانه غير مأخوذ فى الدليل [1] .

قوله (ص٤٧، س١٢) : «كل بسيط الحقيقة من جميع الوجوه فهو بوحدة كل الاشياء ..»

من عجايب هذه المسئلة ان احد المخالفين غاية الخلاف صار دليلاً على الآخر فان غاية الوحدة والبساطة اقتضت ان يكون هو الكل الذى فى غاية الكثرة التى لا كثرة فوقها و هذا كما قديكون ما هو مناط الدفع كما فى شبهة الثنوية والدفع الذى

١ــ مولانا ملا عبدالرزاق لاهيجى قده ، برهان علامه خفرى را در حواشى بر حواشى خفرى مفصلا تقرير كرده است و از مير داماد نيز تقريرى در بيان اين برهان نقل نموده است . صدرالمتالهين در كتاب شرح هدايه چاپ گ طهران ١٣١٢ ه ق ص ٢٨١، ٢٨٢ و در اسفار الهيات چاپ ط ١٣٨٢ ه ق ص ٧، ٨، ٩ اين برهان را مع ما يرد عليه نقل كرده است .

تفاخر ارسطو به و قد قال بعض العـرفاء«عرفت‌الله بجمعه بين‌الأضداد» و مسئلتنا هذه احد مصاديقه .

ثم‌اعجوبة اخرى ماقالوا:[1] «بسيط‌الحقيقة كل‌الأشياء و ليس بشيء منها» اى‌ليس بشيء من حدودها و نقايصها و عند العالِم‌المحقق المدقق لا عجب و هذه‌المضادة‌ان اذ لا مضادّة حقيقة ثم من‌الأوهام العامية‌ان معنى قولهم هذا ان كل‌شيء هوالله‌تعالى وهذا وهم شنيع و كفر فضيع الم يعلموا ان‌عنوان الموضوع البساطة و على هذاالوهم لا يبقى وحدة و بساطة فان‌الكل الأفرادي‌اوالمجموعي ينافي‌الوحدة والبساطة‌والحال ان‌البسيط ببساطته و وحدته انطوت فيـه‌كل‌الوجود بلا انثلام في وحدته و بساطته ولو لم‌يكن صاحب علمنا لعلم ان‌المحمول‌يكون اعم و ان‌الموجبة الكليّة لا تنعكس كنفسها فاذا صدق كل انسان حيوان لايلزم‌ان يصدق كل حيوان انسان بل هذا كاذب واذا لو حظ‌الوجود المنبسط على‌الاشياء ووحدته و تنزهه بـذاته و جعل مفاد قولـه هذا فهو وان كان مقام ظهورالبسيط‌الحقيقي واحدأبوحدته باقيابقائه جامعاً بجامعيته لا حكم له على حياله بل كالمعنى‌الحـرفي‌بالنسبة الى ذاته لا يخلو عن مغالـطة لأن هذامقام الوحدة في‌الكثرة للبسيط‌الحقيقي‌كل‌الوجودات في مقام‌الكثرة في‌الوحـدة فكيف اذا جعل مفاده‌الكل الأفرادي اوالكل‌المجموعي اللذين هما وصف‌المظاهر و لهذا يسمي‌المصنف (قدس سره) مفاد هذاالقول بالعلم الكمالي الواجبي الذي قبل‌ـ الايجاد و ذلك‌الوجودالمنبسط الذي ذكرنابالعلم الذي مع‌الايجاد .

قوله (ص٤٧، س٣) : «والا لكان ذاته‌متحصل‌القوام من هوية امر ولا هوية امر....»[2]

و بعبارة اخرى من‌الوجود والعدم ، وبعبارة اخرى من‌الوجدان والفقدان . ان

١ـ والمتوهم هوالشيخ الاحسائي معاصرالمصنف العلامة .

٢ـ اين برهان را مصنف علامه در اسفار مباحث علت‌و معلول مفصل‌تر از هر جائى نقل كرده‌است . اسفار چاپ ط ١٢٨٢ هـ ق جلد اول ص٥٢٤

قلت : العدم و نظائره ليست بشيء فكيف التركيب ولا يحاذي النفي و البطلان شيء .
قلت : هذا السؤال يترائى في ظاهر النظر موجها لكنه في النظر الدقيق ليس بشيء اما اولا فلانه منقوض بانه لو تركب الواجب تعالى من ماهيّة و وجود لحكم العقول بانه يلزم تركبه من شيء و شيء والحال ان الماهية ايضاً ليست بشيء اعني شيئيّة الوجود وان قلتم ان الماهية و ان ليست لها شيئيه الوجود لكن لها شيئيّة نفس الماهيه و هذه ايضاً شيئيّة كما هو المقرر قلنا مثله في شيئيّة العدم و كما انه لولم يعتبر شيئيّه الماهيه لم يكن الممكن زوجا تركيبيّا ولم يتحقق القابليّة والمقبوليّة ولا امتناع امر كن ولا جنّة ووقاية للحق تعالى عن النقايض ولا امكان هو سلب الضرورتين او تساوى الطرفين او جوازهما ولا قبول عدم ولا غيره من الاحكام العرفانية والنظرية البرهان كذلك لو لم يعتبر شيئيه العدم لم يتحقق الامكان و نظايره فانه اذا لم يعتبر فما الذي يساوي مع الوجود في الممكن او يسلب ضرورته في الممكن الخاص اوالعام و كذلك قولهم الشيء اما واجب الوجود او ممكن الوجود او ممتنع الوجود و قولهم الشيء اما وجود . و اما عدم و اما ماهيّة بل العدم ونظائره قد يكون خارجية و قديكون ذهنية اي يكون الخارج ظرفاً لنفسه كالنسب وغيرها من الامور الاعتباريّة لا لوجوده حتى يلزم التهافت بل جعلوا العدم من المبادي لبعض الاشياء و جعله ارسطو احد الرؤس الثلاثة للماديات و بالجملة نفي الشيئيّه عن العدم او عن الماهيه نفي الخاص ولا يستلزم نفي العام لان نفي شيئيّة الوجود عن شيء لا ينافي ثبوت شيئية العدم اوشيئية الماهيه فان الشيئيّة في كل بحسبه ففي الباطل بطور البطلان ففي زيد مثلاً تركيب من اجزاء ثلاثة الوجود والماهيّة والعدم اذ له الوجود الخاص بعمرو وفي الوجودات سوى الوجود الواجب تعالى تركيب من الوجود والعدم لأن كل تال فاقد لوجود متلوه و ان لم

يكن فيها تركيب من الوجود والماهيّة المقوّمة .

واما ثانياً فنقول : شرّ التراكيب هوالتركيب من الوجود والعدم و من الايجاب والسلب اذا كان السلب الفعليّة والكمال لاسلب السلب فيرجع الى الاثبات بل لا تركيب بالحقيقة الا هو اذالتركيب يستدعي سنخين واذا كان لأحدالشيئين ما يحاذيه بنحو شيئيّة الموجود والوجود ما به الامتياز فيه عين مابه الاشتراك فلم يكن فيه تركيب حينئذ والتركيب من الوجود والماهيّة ايضا يرجع الى اعتبار الوجود والعدم .

قوله (ص٤٧، س١٣) : «ولو في العقل....»

كتحليل الممكن الى الماهيّة والوجود و تحليل النوع البسيط الجنس والفصل ؛ فالتركيب التحليلي ايضاً محذور شديد لان العقل الذي يحكم بانه لايجوز في الواجب بالذات شيء و شيء كيف يسوغ التحليل كما في الممكن .

قوله (ص٤٧، س١٥) : «يسلب عنه الفرس اوالفرسية ... »

اى الفرس من حيث التحقّق اومفهوم الفرس بما هو مفهوم لا من حيث التحقق منه ايضاً اعمّ من ان يكون ماهية الانسان من حيث التحقق او من حيث المفهوم .

قوله (ص٤٧، س١٦) : «والا لزم من تعقله تعقل ذلك السلب»

التفصيل في المقام ان يقال : حيثيّة السلب اوالمحكي عنه به اوالمصحح لصدقه او ماشئت فسمه لا يخلو اما عين حيثيّة الايجاب فيلزم من تعقل احدهما تعقل الآخر واما غيرها فيكون الموضوع مركباً و هو سايق في الممكن و اما في واجب الوجود الواحد الأحد فهو محال و اما لا حيثيّة بإزائه اصلاً و هوالأظهر لأن السلب لا يستدعي موضوعاً فيصدق مع انتفاء الموضوع لكن لم يتعرض له لأن الكلام في الموضوع الموجود والسلب البسيط عند وجود الموضوع يساوق الموجبة المعدولة

والموجبه السالبه المحمول ويؤول اليهما والمصنف (قدس سره) قد كرر الاشارة اليه منها التعبير بلافرس ومنها وهو من الصرايح قوله فكل مصداق لايجاب سلب محمول .

قوله (ص٤٨، س١) : «فما به الشئ هو هو غير ما يصدق عليه انه ليس هو»

ان قلت : الكلام في ان الانسان ليس بفرس لا ان الانسان ليس بانسان فما وجه قوله «فما به الشئ...» قلت: لما كان المراد سلب الشئ بما هو حقيقة وبما هو وجود وموجود سيما فيما نحن فيه لزم ماذكره (قدس سره) البتة لأن وجود الانسان ووجود الفرس واحد لا اختلاف شخصي بينهما اعني بين الوجودين فضلا عن اختلاف نوعي كمامر وفيما نحن بصدده اعني وجود الصرف المسلوب عنه موجود بما هو موجود هذا لازم لأنه اذا سلب عنه شئ بما هو وجود لم يكن صرف الوجود لأن حقيقة الشئ و صرفه جامعة و واجدة لجميع ما هو من سنخه ولا يكون مصداقا الشئ من افراده والا لم يكن طبيعة ذلك الشئ هذا خلف فاذا سلب المقيّد سلب المطلق اذ المقيد غير منفك عن المطلق والمشوب عن الصرف فيلزم كون شئ واحد هو هو وهو لا هو وقد تعرض المصنف لهذا الجواب في كتابه المسمى باسرار الآيات بقوله : «ويستحيل ان يكون المعقول من السلب نفس المعقول من الايجاب وان كان كل منهما مضافا الى شئ فان المضاف اليه معناه خارج عن معنى المضاف والاضافة فالتخصيص به تخصيص بامر خارج والتخصيص بالامر الخارج لا يغير حقيقة الشئ في نفسها فاذا لو كان معنى ثبوت (ا) بعينه معنى سلب (ب) لكانت طبيعة الثبوت بعينها طبيعة السلب فيكون الشئ غير نفسه و هو محال» .

ان قلت : فيكون العدم جزء زيد لتصحيح السلوب و كيف يكون العدم جزء الوجود ؟ .

قلت : ليس المراد ان يكون العدم جزء وجود زيد فان وجود زيد والعدم الذي يصحح السلب متكافئان كل منهما في عرض الآخر ؛ بل لا بد ان يكون جزء مدلول

زيد فلفظ زيد اسم للوجود الخاص والقوى والاستعدادات ولاعدام المصاحبة له .

ان قلت : صفاته تعالى تصدق عليه ولا يلزم تركيب ؛ فليكن سلوبه تعالى من هذاالقبيل بان يكون حيثيّة وجوده مصداقاً لسلوبه .

قلت : المفاهيم اذا لم يكن بينها تعاند يجوز انتزاعها من شيء واحد و اذا كان بينها تعاند فلا ، كالعلّيّة والمعلوليّةوالمحرّك والمتحرك و ما نحن‌فيه من هذا القبيل لتعاند الايجاب والسلب .

قوله (ص٤٨، س٨) : «فهو تمام كل شئ . وكماله ..... »

وآيته الكبرى فى ذلك‌الانسان الكامل بالفعل فان‌النوع الاخير الّذى هو اشرف الانواع هو كل‌الانواع لايشذ عنه‌نوع فان فيه العناصر البسيطة والمواليد والملك العمال والعلام باعتبار عقليه‌العملى والنظرى بل فيه صفات الله تعالى و لماكان الاشياء تعرف بمقابلاتها فانظر الى‌النبات‌فانه جامع‌الكمالات المركبة منه من‌الغاذية والناميه والمولدة والمصورة و خوادمها و جامع كمالات‌الجماد والعناصر ولكن فاقد لكمالات الحيوان من‌القوى المدركةوالمحركة والى‌الحيوان فانه‌جامع‌الكمالات المتوقّعة منه و كمالات ما دونه الا انه‌فاقدمقام‌الملك و غيره والانسان الكامل جامع للكل غير فاقد لشئ لا مجرد اشتماله على‌انموزج ومثال من‌الاشياء كالروح‌البخارى الذى فيه‌الشبيه بالفلك فى‌الاقتصواء وكونه مطيّةالحيوة والقوى المدركه والمحركة الرئيسه السبعه التى هى امثال الكواكب‌السبعة و كحركة القلب والشرائين التى هى نظيرة الحركه الوضيعه الفلكيه وكالكبدالذى كالبحر والاوردة التى كالانهار و هكذا فى جميع ما طبقواالعالم الصغير والعالم‌الكبير بل اشتماله على انفسها بناء على ان‌الاشياء تحصل بانفسها فى‌النفس‌الناطقةلا باشباحها ففى مشاعره افلاك و فلكيات وعناصر وعنصريات لاسيمافى اعلى‌مشاعره وهوالعقل السيار فى ديارالكليات والبحاث

الفحاص عن العنوانات المطابقة للحقايق والمعنونات فالنار مثلا مرة فى حسه المشترك و مرة فى خياله و مرة فى عقله التفصيلي ومرة فى عقله البسيط الاجمالي كما هو شأن الحكيم المطابق وضعه للطبع على ما عرفوا الحكمة بانها صيرورة الانسان عالما عقليا مضاهيا للعالم العيني والنار العقلية احق باطلاق النار عليها من هذه النار لانه المادة لا يمكن ان يحمل النار الازلية الابدية اللامكانية اللازمانية و بالجملة المجردة والانسان يحملها و هذا بعلاوة وجودها بنظيرتها التي هي الصفراء كنظاير العناصر الاخرى و قس عليها الاشياء الاخرى في هذه المراتب الاربع و ان كلا في الحقيقة ذلك الشئ خصوصا وجوده العقلي بكلا قسميه و لهذا قالوا في التعريف المذكور عالما عقليا فالانسان بالفعل كل الانواع بنحو اعلى و بمصداق واحد وهذا آية مقام الكثرة في الوحدة فانظر اذا قلنا الانسان كل الانواع ما اردنا ان مجموع الانواع متفرقة او منضمة هو الانسان فانها عين الكثرة التى لم تناد الى وحدة فكيف يكون نوعا واحدا طبيعيا ؛ نعم هي مقام الوحدة في الكثرة للانسان و بهذا الاعتبار آية الوحدة في الكثرة لله تعالى[1] اعني مقام ظهوره في المظاهر فى كل بحسبه «انزل من السماء ماء فسالت[2] اودية بقدرها» .

قوله (ص٤٨، س٨) : «فالمسلوب عنه ليس الا تطورات الاشياء ....»

كانه قيل و اذ لا سلب فيه تعالى فكيف يصدق الصفات السلبية عليه تعالى فاجاب

١ــ قوله والانسان الجامع للكل ان ما ذكره (قده) انما يستقيم على طريقة الحكماء واما على طريقة اهل الله لما كان مرتبة بداية الانسان مقام اتحاده مع الاسم الاعظم بل يكون بوجه عين فيض المقدس و به يتعين الاسماء والصفات و هو بنفسه يظهر بصور التعينات و يتجلى في الآفاق والانفس وللانسان الربوبية المطلقة و هذا غير ما ذكره المصنف من : ان الاشياء بحقايقها تحصل في الاذهان و اعلى مشاعر الانسان العقل السيار في دبار المرسلات و بناءا على ما ذكرناه ان دبار المرسلات ومافيها انما حصلت من تجليات الانسان الكامل

٢ــ س ١٢ ، ي ١٨ .

بان ما قلنا بانه لا سلب فيه اردنا سلب وجود بماهو وجود وسلب فعليّة بماهي فعليّة واما صفاته السلبية فمرجعها سلب السلب فاذا قلت هو تعالى ليس بجوهر ما سلبت عنه وجودا الجوهر او قيامه بالذات فانه الموجود الحقيقى والقيّوم الحق بل حده ونقصه وحاجته بل اذا قلت ليس بعرض ما سلبت وجوده بل حده و نقصه و حاجته و كلها عدم فيرجع الى عدم العدم و كذا فى باب السلوب .

قوله (ص٤٨، س٩) : «واليه الاشارة بقوله تعالى .... »

هاتان الآيتان بل قوله تعالى : «وهو معكم [1] اينما كنتم» وان كانتا فى الظاهر لبيان الوحدة فى الكثرة ومانحن بصدده هو الكثرة فى الوحدة الا ان الأولى من فروع الثانية لأنه اذا كان جميع الموجودات بماهى وجود منطويا فى وجوده وكان وجوده لف الوجودات و هى نشره و رتقها و هى فتقه وكانت الكثرة فى تلك الوحـدة بنحو اعلى كان تلك الوحدة هى المتجلية فى هذه الكثرات بلا تجاف عن مقامه الشامخ الأزلى فايراد الآيات الظاهرة فى احـد المقامين للاستشهاد على المقام الآخر للأشارة الى هذه اللطيفة .

قوله (ص٤٨، س١١) : «فهو رابع الثلاثة .....»

آية ذلك وجود كل عدد فوجود الثلاثة رابع الثلاثه لا ثالثها والا لكان الوجود جزء الماهيّة لأن ثالث الثلاثة من اجـزاء قوامها والوجود فى كل ماهيه بعد تمامية تلك الماهيّة ولو كان وجود الثلاثه ثالث الثلاثة كانت الماهيه القابله لذلك الوجود اثنين هذا خلف و اذا كان وجود الثلاثة رابعها لأنه سنخ آخر و ماهيّة الثلاثه سنخ آخر فهو يأبى عن العدم و هى لا تأبى عن الوجود فهو ورائها و رابعها وقس علـيه الوجود بالنسبة الى الماهيات المتباينه الغير المتناهية العدديّة .

١ـ س ١٦ ، ى ٦٢ .

اذا عرفت هذا فاعرف ذاالآيه فانه حقيقة الوجود الذ هو حيثيّة طرد العدم وانه سنخ آخر هوالوجوب الذاتى والماهيات سنخ آخر هو الامكان الذاتى وايضاً هو نور و ماسواه غواسق فهورابع ماهيات امكانيّة ثلاث سواء كانت هذه الماهيات من نوع واحد كزيد و عمرو وبكر اومن انواع متخالفة كزيد و مركبه و ملبسه .

قوله (ص٤٨، س١٦) : «فان هذه المعية....»

بل لا معيّة ان اريد معيّه التقارن لكن المعية ثابته ان اريد بها القيّوميّة او اريد معيّه المتحصّل المتحصّل بتحصّل ذلك المتحصل .

قوله (ص٤٩، س٢) : «فى ان الوجود الواجب ؛ حق و كل ما سواه باطل» .

لما كان هذا الاشراق فى الوحدة فى الكثرة و هى لازمة للكثرة فى الوحدة كما مرّ اردف ذلك الاشراق بهذا والمراد بالوجه حقيقة الوجود التى هى حيثيّة الاباء عن العدم والبطلان و هى عين الحقيقه و سنخ واحد و نورفارد والمراد بماسواء الماهيات التى هى حيثيّة ذواتها البطلان و عدم الاباء عن العدم والمقصود من هذا الاشراق بيان التوحيد الخاصى على توافق قوانين ملّة الاسلام و هو انّه ليس مقصود اهله منه الا اثبات الفقر الذاتى للوجودات الى الواجب الذاتى و انها ذاتاً و صفةً و فعلاً فقراء اليه «ياايّها الناس انتم الفقراء الى الله والله هو الغنى[٢]» .

قوله (ص٤٩، س٩) : «فيجب ان يكون ذاته ...»

لا ذات له التعلق والارتباط فالمشتق هنا اى المتعلق والمرتبط لا يعتبر فيه الذات والحاصل ان اطلاق التعلق والارتباط على الوجودات الخاصّة اصطلاح خاص وان كانا فى اللغه والعرف بمعناهما المصدرى .

١ـ فى النسخ الموجودة عندنا : فى ان الوجود هوالواجب الواحد الحق و كل ماسواه باطل ...

٢ـ س٣٥، ى١٦ ـ س٤٧، ى٤٠.

قوله (ص٤٩، س١٤) : «فاذا ثبت ان كل علة علة بذاتها ...»

اى اذا ثبت ان وجود العلّة مقوم بذاته لوجود المعلول و وجود المعلول متقوم بذاته لوجود العلّة تقويماً و تقوماً وجودیین کتقويم ماهيتى الحيوان والناطق بذاتيهما لماهيّة الانسان فى ذاتها ولكن التقويم والتقوّم هاهنا بحسب المفهوم وشيئيّة الماهية والتشبيه فى انهما اذا نزعنا منها لم يبق شيئيّة ماهيّة الانسان فكذا اذا قطع النظر عن وجود القيوم تعالى فرضاً لم يبق الوجودات الخاصّة المضافة بذواتها .

قوله (ص٤٩، س١٦) : «فينكشف ان المسمى بالمعلول ....»

اى ثبت من الاصل الاول و هو ان التقويم والتقوم من الطرفين بالذات و من الاصل الثاني و هو ان الجاعل وجود والمجعول وجود والوجود حقيقة واحدة مابه الامتياز فيه عين ما به الاشتراك التوحيد الخاصّى .

قوله (ص ٥٠، س٨) : «فهو الحقيقة والباقى شئونه ...»

بيان آخر لى ولم اره لغيرى و هو افصح ان تعدد افراد حقيقة بتخلل غيرها بينها كتخلل غير المصباح فى المصباح مثلاً فاذا فرضنا ان يكون كل شئ مصداق المصباح ولا موجودة الا المصباح بحيث يكون الفصل المشترك بين مصباح و مصباح مصباحاً ايضاً و كذا المشير والمشار اليه والاشارة كلها مصابيح كان الكل شيئاً واحداً فاذا جاوز الكثرة حدها انعكس ضدها فهكذا فى النور الحقيقى الّذى ليس سعته وشموله بفرض فارض وحاصل البيان بحيث يتبيّن اكتسائه فى ايّة صورة من الاقيسة انّه كلما تعدّد تخلل الغير فيه و ينعكس بعكس النقيض الى قولنا كل ما لم يتخلل الغير فيه لم يتعدد فيجعل ذلك كبرى لقولنا النور الحقيقى لم يتخلل الغير فيه فالتعدد الافرادى المترائى انما هو فى الاعيان الثابتة و كثرة المراتب النوريّة يؤكّد الوحدة و لذا سميناها كثرة

ورئة .

قوله (ص٥١، س١) : «ادى بنا اخيراً»

اى ما اجملناه اولاً تصرفنا فيه و فصّلناه ثانياً بان العليّة هى التشأن لا انا تكثنا ولسنا متصلبين فيما قلنا فنفينا ثانياً اولاً و لهذا نظاير شتى كالحدوث الزمانى الذى يقوله المليّون فى مجموع العالم الطبيعى [1] يوافقهم المصنّف «قدس سره» اولاً و آخراً ولكن يتصرف فى الحدوث ويجعله بمعنى التجدد الذاتى والسيلان الجوهرى لا ان يرافقهم اولا فيه و ينفيه ثانياً وكحشر هذا الجسم بعينه كما يقوله كثير من المليّين يرافقهم اولاً و آخراً ولكن يتصرف بتبيين التفاوت بالاُخرويّة والدنيويّة ومحفوظيه الهذية ببيان مناط التشخص والهوية هكذا ينبغى ان يفهم هذا المقام .

قوله (ص٥١، س٧) : «ليس فيما ذكره بعض اجلة العلماء [2] و سماه ذوق المتألهين ...»

القائل بالتوحيد اما يقول بكثرة الوجود و كثرة الموجود جميعاً و مع هذا يعد من الموحدين لكونه متفوها بكلمة التوحيد العوام واما يقول بوحدة الوجود و كثرة الموجود بمعنى المنسوب الى الوجود فان حقيقة الوجود عنده ليس لها انواع و لا افراد و لا مراتب و لا اجزاء عقليّة و خارجيّة ولا قيام ولا عروض لها بالنسبة الى الماهيه بل واحدة بسيطه قائمه بذاتها انما الماهيّات منتسبات الى هذه الحضرة والكثرة فيها لا فيه و هذا قول منسوب الى ذوق التأله وهو توحيد الخواص وعكسه لم يقل به احد بل لا يصح، واما يقول بوحدتهما جميعاً و هو قول الصوفية حيث

١ـ اى يوافقهم فى الحدوث و مسبوقية الحادث بالحدوث والعدم الزمانى ولكن لا على النحو الذى به يقول المتكلم القائل بانقطاع الفيض منه تعالى نعوذ بالله من التفوه به و كذا يوافق المليين فى المعاد الجسمانى ولكن لا على النحو الذى يذهب اليه المتكلم .

٢ـ والمراد من بعض الاجلة هو العلامة الدوانى فى شرحه على الهياكل النورية للحكيم المقتول .

يقولون ليس في الواقع الا وجود وموجود واحد تقيد بقيود اعتبارية يترائى منها كثرة وهمية و هذا يعد عندهم توحيداً خاصياً بل اخصياً وليس كذلك بل التوحيد الأخصي ما سيجيء لكن يمكن ارجاعه اليه واما يقول بوحدتهما جميعاً في عين كثرتهما اما وحدة الوجود فلأنه كما مر لا انواع تحته ولا افراد و اما كثرته فلان له مراتب و درجات متفاوتة بالكمال والنقص والتقدم والتأخر و نحو ذلك و اما وحدة الموجود في عين كثرته فلان الوجود لما كان اصيلاً كان الموجود الحقيقي هو الوجود فوحدته وحدته و مراتبه مراتبه وهذا هو التوحيد الأخصي .

قوله (ص٥١، س١٠) : لأن مبناه على ان الصادر عن الجاعل الماهية ....»

هذا هو العمدة في ابطال هذه الطريقة فانهم لما قالوا باصالة الماهية في التحقق وفي الجعل والوجود ايضاً لا بد ان يكون امراً حقيقياً حتى يسوغ ان يكون هو الواجب وايضاً لما لم يقولوا بالمراتب في الوجود لا بد ان يكون كلاهما امراً حقيقياً لئلا يجتمع المتقابلان في موضوع واحد اعني الوجوب والامكان والوحدة والكثرة والعلية والمعلولية وزعوا دار الواقع والنفس الأمر الى شيئين و باصلين اثنين فلم ينجوا من الشرك الخفي بل هذا هو القول بالنور والظلمة الّذي قال به الثنوي بحسب باطن الأمر بخلاف الطريقة الأنيقة الحقة التي يقول بها المصنف «قدس سره» من كون الوجود حقيقة واحدة ذات مراتب متفاضلة بنفس ذاتها فان المنسوب والمنسوب اليه والنسبة الاشراقية كلها وجود فلم يضع في دار الواقع ونفس الأمر غير الوجود قدمه ديار ولم يجتمع المتقابلان لوجود المراتب في الوجود فالوجوب لمرتبة فوق التمام والامكان بمعنى الفقر والتعلق للمراتب التي دونه وقس العلية والمعلولية و غيرهما والماهية سراب بحت واعتبار صرف

قوله (ص۵۱، س۱۸) : «یلزم علی ما قررت ان یکون حقیقة الواجب داخلة» .

وکذا حقیقة کل وجود معلول لکونـه عین التعلق والارتباط و لم یـذکره[۱] المصنّف «قدس سره» لأن مناط السؤال والجواب فی المقامین واحد .

وجه آخر فی الجواب فی المقامین ان مفهومی العلة والمـعلول من المضاف لا حقیقتهما کما قلنا سابقاً انا اصطلحنا ان نطلق لفظ التعلق والربط و نحوهما الظاهر فی الاضافات علی الوجودات التی هی فوق الجوهریة فضلاً عن العـرضیة فضلاً عن الاضافة سیما وجود مبدء المبادی فانه کما قال الشیخ الرئیس فی موضع «الاول تعالی لا نسبة له الی الاشیاء انما الاشیاء تنساب الیه» و معنی کلام الشیخ انه فی الازل حیث لا وجود لشیء ولا اسم ولا رسم و «کان الله ولم یکن معه شیء» کیف یتحقق نسبة واما الاشیاء اللایزالیة فحیثما تحققت فهی روابط محضة الیه و تعلقات صرفة به لانه بدئه اللازم .

وجه آخر فی الجواب فی المقامین و فی المقامات الاخری ککون العرض بذاته مضافاً الی الموضوع و کون الصورة بذاتها حالة و کون الهیولی فی ذاتها قابلة ونحو ذلک انه فرق بین ما الاضافة معتبرة فی وجودها و بین ما هی معتبرة فی ماهیتها وما یصیر الشیء من المقولة هو الثانی دون الاول و لعل قوله «قدس سره» فیما بعد وانا علمت ان کون هویة عینیة بحیث یلزمها بنفسها الشخصیة اشارة الی هذا .

قوله (ص۵۲، س۲) : «فاعلم ان المضاف وغیره من امهات الاجناس ...»

ان قلت : هذا بظاهره یؤکد الاشکال اذ یرید المحذور فان هـذه کلها مقبولة عند المورد اذ مراده ان المضاف من اقسام الماهیات والواجب تعالی لیس له ماهیة بل

۲- ای کل وجود المعلول .

هو محض الوجود و صرف النور فكيف يكون علة بذاته والعلة من اقسام المضاف ؟.

قلت : جواب المصنّف «قدس سره» يؤل الى انكار كون عليّته تعالى من الاضافة المقولية انما هى اضافه اشراقيه و هى الوجود المنبسط الظهورى و عند العرفاء المحققين العليّة هى التشأن .

قوله (ص٥٣، س٥) : «بل ضرب من البرهان الوارد على القلب من عنده»

يعنى ان البرهان يضطرك و يلجأك ان نعتقد بوجوده ولكن كلما تعقلته فهو غيره اذ لا ماهيّة له محفوظة فى الموطنين و هو سنخ وراء سنخ المفاهيم الا انها آلات اللحاظ لا الملحوظات بالذات بخلاف الممكنات فانها تكتنه لوجود الماهيّة المشتركة لها وهى تحصل بماهياتها فى الذهن وايضا هو يعرف بنوره و يدرك بعين مستفاد منه فلم يدركه الا هو لا عقولنا. بما هى عقولنا «توحيده اياه توحيده، ونعت من ينعته لاحد»

قوله (ص٥٣، س١٦) : «فى نوادر حكمية بعضها عرشية و بعضها مشرقيه »

المراد بالعرشيّة ما كان من تحقيقاته المبينيّة على اصوله و بالمشرقيه ما هى من الأصول المقررة عند القوم و قس عليه المصدرات بلفظ العرش او الشرق غالبا لولا تحريف من النسّاخ فى العنوانات والمراد بالعرش الذهن تبعا لعرش عالم العقل الكلّى الذى هو ايضا احد معانى العرش او المراد به علم الله التفصيلى الذى هو ايضا احد معانيه قال تعالى : «ولا يحيطون بشىء من علمه الا بما شاء» .

قوله (ص٥٣، س٧) : «والا لكان لغيره فى ذاته تعالى تأثير»

ولكان علمه مستفاد من المعلومات فكان انفعاليّا و انهم مصرحون بان علمه فعلى و انّه قبل المعلوم و مقصوده ادخاله فى اللازم حتى يتفرّع عليه التقسيم الى الثلاثة ولكنه منقوض بالصور العلمية التى لنفوسنا فانها عوارضها والعارض ايضا منقسم

الى الثلاثة و هذه الصور ليست من عوارض الماهية للنفس والا لكانت اعتبارية لان عارض الماهية من حيث هى كلازم الماهية اعتبارية كما تقرر ولكانت عارضة لماهية النفس مع قطع النظر عن الوجودين كما هو شأن عارض الماهية ولازمها من حيث هى ولا من العوارض الذهنية للنفس والا لتوقف عروضها على حصول النفس في ذهن حتى يعرضها هذه الصور و هذا ظاهر البطلان فبقى ان يكون عوارض خارجية مع انها علومها الحصولية الارتسامية والحل فى كلا المقامين انها عوارض خارجية لأن عوارض الموجود التى تعرضه بمدخلية الوجود الخارجى خارجية و هيأت الموجود العينى المجرد عينية كهيأت الموجود العينى المادى كالماء ولا يصادم الذهنية بالاضافة والخارجية بالذات فالصور التى فى نفوسنا فى ذواتها خارجية و ذهنيتها انما هى اذا قيست الى ذوات الصور حيث لايترتب عليها تلك الآثار و هذا كما ان لفظ زيد و نقشه المرقوم فى اللوح وجود لفظى وكتبى له بالقياس الى وجوده المادى الخارجى الطبيعى واما بالقياس الى انفسهما و انهما ليقيان فى الهواء والقرطاس مثلا فهما موجودان عينيان والنسبة تحصل للشئ باعتبار غيره وما للشئ باعتبار ذاته مقدم بالذات على ما له باعتبار غيره ولو سموا الصور المرتسمه فى ذاته تعالى ذهنية ارادوا انها علمية فى مقابل ذوات الصور حيث ان وجود الموجودات الطبيعية للمادة و متشابك بالاعدام لغيبة الجزء عن الجزء والكل عن الكل وهما من موانع العلمية لا انها ذهنية فى مقابل الخارجية اى لا يترتب عليها الآثار فانها فى باب ترتب الآثار اتم كيف و هى العلوم الفعلية التى هى منشأ وجود المعلومات فى الخارج و اما الموجودات العينية الغير الطبيعية عن اولات الصور فهى وان لم يكن وجودها للمادة ولا انها متشابكة بالاعدام الا انها وجود الانفسها عندهم والعلم والمعلوم بالذات لا

بدّ ان يكون وجوده للعالم ولذا لم‌يقولوابكونها بوجوداتها العينيّة علما و معلوماً بالذّات للواجب تعالى كالاشراقيّين لاستحالة تصوره تعالى فى عقل او ذهن وايضاً لو جاز حصوله فى ذهن لم يكن هذه‌اللوازم ذهنيّة لأن عروضها لا يتوقّف على حصوله تعالى فى ذهن حتى تعرضه هى‌ولاحالة منتظرة للعروض قطعاً والعوارض الذّهنيّة ما للوجود الذهنى بخصوصه مدخل فى عروضها .

قوله (ص٥٣، س١٠) : «وليس له ماهية حتى يكون من لوازم ماهيته»

وايضاً لو كانت هذه لوازم‌الماهيّة لكانت اعتباريّة كما ذكرنا فى عوارض النفس والتالى باطل لأنّها اتم تأصّلاً من اولات‌الصور اعنى‌المعلومات العينية لأنّها عللها حيث ان علمه تعالى فعلى لا انفعالى يعنى ان‌العلم من‌الصفات الحقيقيّة فلا بدّ ان يكون عين‌الذات و يكون‌الذات‌مصداقه اذ «كمال‌الاخلاص نفى‌الصفات ؛ ومن وصفه فقد قرنه» و هذا كما ان ذات‌العقل‌والنفس‌الناطقة مصداق علمهما بذاتهما و اماالاضافيّة المحضة والسلبيّة فلا اذ حقيقة الوجود لا يكون مصداقاً ذاتياً للاضافة والسلب نعم يكون مبدء الانتزاع تعيّناً .

قوله (ص٥٤، س٤) : «من باب‌الاشتباه بين‌الانفعال التجددى»

وهو ان يستفيدالشئ كمالاً من‌الغير بمدخليّة المادّة كاستفادة الماء الحرارة فاتّصاف الملزومات بلوازمها ليس من هذاالقبيل اذ لم تستفدها من غيرها بل يكفى نفس‌الملزوم فى ترتب‌اللازم عليه و نشأ منه ولو كان النار مادّة لم يكن لها مدخليّة فمادّة النار فى قبول‌النار الحرارة غير معتبرة بحيث لو فرض ان‌الصور النوعيّة النارية مجردة عن مادتها لكانت حارّة والاربعة لو تجرّدت عن موضوعها لكانت زوجاً فالصور المرتسمة فى ذاته لما كانت‌منبعثة من نفس ذاته بلا مدخليّة الغير فاعلا كان‌اوقابلا كان‌قبول‌الذات اياها بمعنى‌الاتصاف لاالانفعال من‌الغير نعم قبول

النفس صورها العلميّة انفعال لأن علمها بعد المعلول و مستفاد منه و ليست منبعثة من ذاتها انبعاث اللازم من الملزوم وبالجملة القبول فيه تعالى نفس الصدور والاتّصاف عين الانبعاث ففيه فيه و عنه واحد .

قوله (ص٥٤، س٦) : «ليس متصفاً بها ولا مستكملا بها ولا منفعلا عنها» .

الفرق بين الثلاثة انه اراد بالاتصاف ان تنبعث هي عن ذاته ولكن يكون لها سوائيّة مع الذات ولا يكون من صقع الذات موجودة بوجوده باقية ببقائه بل بابقائه والحال انّها اشدّ اتصالاً به من اتصال العقول التي هي عند المصنّف «قدس سره» من صقع الربوبيّة او انبعاثها لا يكون بان يكون الذات جامعة لها بنحو اعلى مع انّه بسيط الحقيقة كل الوجودات و اراد بالاستكمال بها والانفعال عنها ان لا تنبعث عن ذاته بل يكون من غيره والفرق بينهما بانّ الاستكمال بها بالنسبة الى السبب القريب اعني الصور والانفعال بالنسبة الى السبب البعيد اعني مفيد الصور و هذا كما في علم النفس فان الصور الحاصلة فيها علمها الانفعالي فان العقل الفعال يفيدها الصور عندهم فالصور مكمّلها القريب والعقل الفعال مكمّلها البعيد .

قوله (ص٥٤، س٧) : «بل هي من التوابع»

يعني انها بعد تماميّة الذات وليس علو الذات و مجده كما قالوا بها بل بكونه بحيث تنبعث هي عنه والمصدر لا محالة واجد و جامعٌ كمالات الصوادر وفعلياتها فان معطي الشئ ليس فاقداً لـه فكما ان كماله بمبدء الصفات الاضافيّة لا باتصافها كذلك هنا كما له بمبدء هذه الصور لا بذواتها و مبدء هذه نحو اعلاها و اتمها و ابسطها الّذي هو عين ذاته و لـذا قالوا علمه الكمالي علمه الاجمالي بما عدى ذاته المنطوى في علمه التفصيلي لذاته بذاته .

قوله (ص٥٤، س٩) : «كنشو الاعداد...»

وكالصور العقلية من الأربعة والانقسام بمتساويين والزوجيه و زوج الزوجيه القائمة بعقلك بترتيب و نظام سببى و مسببى الا انها مرتبة ترتيباً زمانياً تعاقبياً والصور العلمية الالهية مرتبه ترتيباجمعيا لا تعاقبيا سرمديا ولا دهريا فضلا عن كونه زمانيا .

قوله (ص ٥٤، س١) : «و عن الرابع والخامس بانه تبين محل الخلاف»

وايضا لما كان بناء الرابع على ان الاشياء تحصل بانفسها في النشأة العلمية فصورة المعلول الأول القائمة به تعالى هو المعلول الأول لتوافق العلم والمعلوم سيما العلم الأزلي الذى هو حق نفس الامر لكل شيء وما هى عليه من اى شيء فالجواب ان المعلول الأول الذى دل البرهان على انه مبين ذاته ماهية الموجودة بوجوده الجبروتي الخاص به لا ماهية الموجودة بالوجود العلمي السرمدى لان علمه كذاته سرمدى و بناء الرابع على ان الصور المرتسمة امور سوى ذاته سوائيه كسوائية افعاله وليست كذلك لأن سوائية الصفة ليست كسوائيه الفعل الا ترى ان المصنف (قدس سره) يقول في العقول و هى من الأفعال انها من صقع الربوبية و انها باقية ببقاء الله لا بابقائه موجودة بوجوده لا بايجاده فكيف يكون صورها العلمية و ايجادها فايجاد المعلول الأول بتوسط صورة مثل ان يقال ايجاده عن علم به ولا محذور فيه بل هو الحق اللازم بلا شبهة تعتريه مثلا البناء الذى يصدر منك فعلك و يباينك ولكن البناء صورته في نفسك لتوجده في الخارج لا يباينك بل علمك و يجوز ان توصف به انت .

قوله (ص٥٤، س١٤) : «ففي الاول لزم ان يكون موجودات ....»

فيه ان جواهرها جواهر ذهنية و اعراض خارجية فلا يلزم ان يكون موجودات

عينية ولا تضاعف الصور على ان المعلوم معلوم بالعلم والعلم معلــوم بنفس ذاته و ايضاً كما مر لا بدّ في كون الشيء جوهراً اوعرضاً من سوائية اريد بمافيها فانها واجبة بوجوب الله لا بايجابه باقيه ببقاء الله لا بابقائه[1] .

قوله (ص٥٥ ، س٣) : «لسذاجتها ......

وايضاً لو كان العلم بهذا الاستعمال صورياً لكان صورته اما في العاقلة فيكون كلياً يوجب الاستعمال الجزئي ولما في القوى الجزئية فيتوقف على استعمال آخر ويدور اويتسلسل وكذا العلم بالمستعملات اذا العلم باستعمالها يستلزم العلم بها فلو كانت صورها في العقل كانت كلية ولـو كانت في قوى جزئية اخرى تسلسل ولو كانت في ذواتها اجتمع المثلان فالعلم بهـا حضوري تارة يعلمها من ذاتها لان ذات النفس جامعة للنحو الاعلى من كل قوة وما فيـها و هي لف القوى و متنها والقوى نشرها و شرحها و تعشقها عشقاً جبليّاً تابعا لعشقها الفطرى بذاتها ومقوم ذاتها لان من عشق شيئاً عشق آثاره وتارة تعلمها حضور ما بوجوداتها التي هي مقام ظهور النفس و وحدتها في الكثرة و ليس جميع فاعلية النفس كفاعليتها للكتابة بل لها آية فاعلية الحق بالتجلى و بالعنايه وبالرضا ولا كل علمها حصولياً ولا جميع مراتبها الوهم والخيال ولا العقل التفصيلى المستمد من عقلها الاجمالى حتى اذا لـم يكن فيها صور ادراكية او عقلية امكن ان يسلب عنها العلم اذ نفي الخاص لا يستلزم نفي العام و هذه من البرهانيات لدينا و ان

١ـ اذا كانت الصور العلمية القائمة به تعالى من لوازم وجوده الخارجى يلزم ان يكون موجودات عينية لان لازم الوجود الخارجى امر خارجى ان كان اللازم من الجواهر فلامحالة جوهر خارجى و ان كان اللازم من الاعراض والصور التابعة فيكون عرضا خارجيا غير حاصل فيه تعالى حتى يقال : فيه ان جواهرها جواهر خارجى..... الخ ...

خفيت على كثير من اهل‌النظر والبحث .

قوله (ص۵۵، س۷) : «وخامسها ان‌الفاعل اما بالطبع» .

وجه‌الضبط لاقسام الفاعل بالترديد بين‌النفى والاثبات ان يقال: الفاعل اما ان يكون له علم بفعله اولا والثانى اما ان‌يلايم فعله طبعه فهوالفاعل بالطبع اولا فهو الفاعل بالقسر والاول اما ان لا يكون‌فعله‌بارادته بل يفعل بكره منه فهوالفاعل‌بالجبر اويكون فاما ان‌يكون علمه بفعله مع فعله‌بل عينه و يكون علمه بذاته هوعلمه‌السابق بفعله اجمالاً لاغير فهوالفاعل بالرضا اولابل يكون علمه بفعله تفصيلاً سابقاً فاما ان يقرن علمه بالداعى الزايد فهوالفاعل‌بالقصداولابل‌يكون نفس‌العلم‌فعلياً منشأ للمعلوم بلا رويّة و تصديق بفايدة زايدة على ذات‌الفاعل فاما ان‌يكون ذلك‌العلم بالفعل‌زايداً على ذاته فهوالفاعل بالعناية اولا بان‌يكون‌عين علمه بذاته الذى هو عين ذاته فعلمه بذاته على وجه استتبع علمه بفعله استتباعاًغير متأخر فى‌الوجود و ذلك لانطواء وجودات‌الافعال فى‌وجودالفاعل و ذلك‌هوالعلم الاجمالى بالفعل فى عين الكشف التفصيلى فهوالفاعل بالتجلى و يقال له‌العناية بالمعنى الأعم و قداشرت الى وجه الضبط هذا فى‌المنظومة المسمّاة بغررالفرايد من شاء فليرجع اليها وليحفظ .

قوله : «وبالقصد» هذا هوالقصد بالمعنى‌الأخص اى بالقصد بلا داع عند الأشاعرة القائلين بالارادة الجزافيه و بالقصد مع‌الداعى عندالمعتزلة .

قوله : «قال فى‌الميمرالعاشر منه» الميمر بفتح‌الميمين من‌حاشيتى‌الياء المثناة من‌تحت‌المنقلبة من‌الهمزة اما من‌المؤامرة بمعنى‌المشاورة او من‌الأمارة بالفتح او بالكسر او من‌الامرة بالتحريك بمعنى‌النماء والزيادة او من‌الامر واحد الأمور او من

الامر بكسر الهمزة بمعنى القلب و العقل و النفس هذا ملخص كلام السيد المحقق الداماد (قدس سره) اقول في وجه المناسبة في تسمية ابواب اثولوجيا بالميمر انه ان كان من المؤامرة فلأنها محال المشاورة مع العقل الفعال و ان كان من الأمارة اى العلامة فلانها معالم الحق و مناهج الصدق وان كان من الأمارة بالكسر اى الرياسة فلان معرفتها يوجب الرياسة المعنويه والدولة الحقه وان كان من الامرة بالتحريك فلانها يوجب نماء وجود النفس و زيادة ثمرة شجرة وجودها و ان كان من الامر بالفتح مقابل الخلق كما قال تعالى «الا له الخلق والامر» اومن الامر بالكسر فلأنها معارف عالم الامر و القلب والعقل والنفس و ان كان من الامر واحد الاوامر فلانها لا شتما لها على البراهين يأمر النفس بالاذعان والايقان.

قوله (ص٥٥، س١٤) : «فانه لايمثل اولا في نفسه ولا يحتذى» .

الاول ان تنبعث هي عن نفسه فيكون علماً فعلياً والثاني ان يستفاد من الاشياء فيكون علماً انفعاليا استفاديًا من الاشياء و كلا هما باطل عند المعلم الأول كما ينادى كلامه هذا و قوله : «لأنه لم يكن شيء». و قوله: «لأن ذاته مثال كل شيء» لف و نشر مشوش والمراد و يكون ذاته مثال كل شيء ان فيه النحو الاعلى من كل شيء فانه بسيط الحقيقة فيه كل الوجودات بمصداق واحد بسيط و قوله: «فالمثال لا يتمثل» اراد به ان من هو جامع الوجود العينى التام من الشيء و شيئية الشيء بتمامه لا بنقصه لايحتاج في انكشاف ذلك الشيء عليه الى وجدان صورته .

قوله : «وذلك انه هو الذي ابدع الرويّة» استدل على نفي الصور بوجهين :

احدهما ان الروية معلوله و صفه مخلوقاته و هو منزه عن الاتصاف بالمخلوق و صفاته وايضا الروية بقول مطلق اذا كانت من مبدعاته فلايبقى شيء منها يكون فى صقع الله تعالى ولا سيما يكون من صفاته التى هى عين ذاته فهذا الكلام من المعلم نظير ما ورد عن الائمة الهادين عليهم السلام «هو الذى كيف الكيف ولا كيف له واين الأين فلا اين له» والآخر التسلسل .

قوله : اذ ربما لم يكن (الى آخره) استعمال كلمة رب اشارة الى انه ربما يتحقق العلاقة للماهية مع المعلول كما فى الماهية و لوازمها .

قوله (ص٥٦، س١٠) : «ولا العلم بمفهوم العلية الاضافية ...»

و ايضا هذا ينعكس مع انهم قالوا العلم بالعلية مستلزم للعلم بالمعلول ولا عكس و مثله القول فى قوله (قدس سره) :ولا العلم بها من جميع الوجوه. لأنه ايضا ينعكس فان جميع الوجوه يشمل ان يعلم ان المعلول من اية خصوصية و ايه عله فاضله و لان العله ايضا هو الوجه الاعلى الأتم بالنسبة الى المعلول .

قوله (ص٥٦، س١٣) : «بل المراد به العلم من الجهة التى هى بها علة»

و هذه الجهة هى الخصوصية التى لا بد منها فى العلة بالنسبة الى المعلول الخاص مثل الصورة النوعيه المسخنة فى النار للحرارة والصورة النوعية المبردة فى الماء للبروده بشرط ان تكونا مستجمعين لشرايط التأثير فحضور تلك الجهة عينا و ذهنا حضور المعلول الخاص لعدم جواز التخلف بينهما هذا على طريقة القوم و اما على المشرب الاعذب والاعلى من ان العلة جامعة للكمال الاول والكمالات الثانيه التى للمعلول و منطو فيها النحو الاعلى من المعلول فالعلم بها عين العلم به والاستلزام

استلزام شیء لشیء غیر متأخر فی الوجود بل کلاهما موجود بوجود واحد .

قوله : «وهو علم ضعیف» لأنه علم حصولی ومن هذا القبیل علم المنجم بلوازم الاوضاع و علم الطبیب بالمنذرات .

قوله (ص۵۹، س۲۵) : «جهة امکانیة»

هی الصحة والامکان اما ذاتی فیستلزم الماهیة واما استعدادی فیستلزم المادة سیما عند من یقول وقوع الترک وقتاً ووقوع الفعل وقتاً مع لزوم انقطاع الفیض ولوجعل الامکان صفة المفعول کما ظن کان صفة الموجب فعل الموجب کالاحراق من النار ایضاً مقدورا علی ان القدرة صفة الفاعل فکیف یفسر بصفة المفعول والمعرّف لا یباین المعرّف .

قوله : «انا قد اثبتنا قدرته تعالی بهذا المعنی» ای فی المراتب المتأخرة من الظهور کالعلم والمشیة کما قال تعالی: «ولا یحیطون بشیء من علمه الا بما شاء[1]» «وما تشاؤن الا ان یشاء الله[2]» و کذا البداء الذی لأولیائه و انبیائه والاسف والمرض والتردد و نحوها او نقول حقیقة البداء والتردد زوال علم و حصول علم و کذا القدرة بهذا المعنی وقوع ترک عن علم و وقوع فعل کذا والوجودات جمیعاً علمه وهذه الوجودات علوم تتکون و تتقضی فی صفحات المواد التی بالنسبة الیه تعالی کصحائف اذهاننا بالنسبة الینا والقوی الفعلیة کلا مفارقاتها و مقارناتها قدرته الفعلیة و انما لا تستلزم التکثر والتغیر لأنها بما هی مضافة الیه تعالی ازلیة کما قالوا الأشیاء بالنسبة الیه تعالی واجبات ثابتات .

۱ــ سورة البقرة ، آیة

۲ــ ص۱۶، ۲۹ .

قوله (ص٥٧، س١٠) : «بل هو عبارة عن انشاء كلمات تامات.......»

كان على المصنف (قدس سره) بيان كون الوجود كلاماً كما سموا الوجود المنبسط : كلمة كن . و عبّر على عليه السلام فى نهج البلاغه عنه بها حيث قال «انما يقول لما اراد كونه كن فيكون لا بصوت يقرع ولا بنداء يسمع» و انما كلامه فعله بيان ذلك ان حقيقة الكلام هى مايعرب عن الضمير فهو وجود يحضر به وجود آخر عند النفس وما سمّاه الجمهور كلاماً هذا حقيقته الا انه خص بالصوت لكونه اسهل تأديةً لضرورة التنفس و اسرع وصولاً وتحولاً وجعله كذلك بالمواضعة ولو تواضعوا على الحركات والكيفيات الأُخَر سوى المسموعات بحيث صار الحضور المذكور ميسراً والعادة جارية كانت كلمات بلاشايبة مجاز فكون الكلام صوتاً بالمؤانسة والمواضعة لامن الامور الطبيعيّة .

اذا عرفت هذا فاعرف ان الوجود الذى هو مقام الظهور معرب عما فى الضمير من الغيب المكنون والسر المصون و كل مرتبة منه له دلالة ذاتيّة بالطبع والفطرة لا بالمواضعه البشريه بل بالوضع الالهى على اسم من اسماء الله الحسنى و صفة من صفاته العليا فهو كلام بالحقيقة ثم ان مراده (قدس سره) بالكلمات التامات العقول المفارقات والأنوار القاهرات فى سلسلة البدايات و بالآيات المحكمات و أُخَر متشابهات العقول المجردات فى سلسلة النهايات والكلمات الطيّبات الصاعدات والمراد بكسوة الالفاظ والعبارات الاجساد الدائرات و معلوم ان من كان وجوده كلام الله كان كلامه اللفظى و نطقه اللهجى كلام الله ايضاً حالة انسلاخه عن الوجود الكونى كما قال بعض اهل العصمة : «كرّرت اياك نعبد حتى سمعته من قائلها[1]» والتشابه اما باعتبار

١ــ و هو الصادق عليه السلام حيث قال ما زلت اكررها حتى سمعتها من قائلها. قال الشيخ العارف صاحب←

الحركة الجوهرية في الاكسية و جنبه التعلق اتوابه متشابها و اما باعتبار اشتباه الكلمات الطيبات بغيرها اللازم لهذه النشأة الى تميز الخبيث من الطيب .

اى بسا کس را که صورت راه زد قصد صورت کرد و بر «الله» زد

والكلام قرآن و فرقان باعتبارين اى اعتبار الوجود واعتبار الماهية فان الوجود مدار الجمع والماهية مثار الفرق واصل قرء الشيء جمعه و ضمّه و عالم العقول باعتبار وجودها كانها شيء واحد بل شيء واحد هو القرآن فباعتبار الشدة والضعف الخاصيين والماهيات المتخالفة فرقان وان قلنا لا ماهية للعقول كما هو مذهبه (قدس سره) فالفرقانية باعتبار المراتب المتفاضلة فان العقول عنده حقيقة واحدة ذات درجات والقرآنية باعتبار الاصل المحفوظ والوحدة حينئذ اظهر .

قوله (ص٥٧، س١٢) : «وهما جميعا غير الكتاب لانه من عالم الخلق»

قد مشى هنا على وتيرة كثير من اهل التحقيق والعرفان بان الكلام عالم الامر والمجردات والكتاب عالم الخلق والامتدادات فابدى فروقا ثلاثة بين الكلام والكتاب ولكن فى كتابه الكبير[1] و كتابه المسمى بمفاتيح الغيب[2] مشى منهجا آخر و هو ان كل كلام كتاب بوجه و كل كتاب كلام بوجه من شاء فلينظر .

قوله : «وما كنت تتلو من قبله» التأويل المناسب لهذا المقام انك حين كنت

✓

العوارف و كان لسانه عليه السلام فيهذا المقام كشجرة طور . مصطلحات العرفاء ملاعبد الرزاق .

١ـ الهيات اسفار ١٢٨٢ هـ ق : فى بيان وجوه الفرق بين الكتاب والكلام ص١٠١ الى ١٠٦ .

٢ـ اوائل مفاتيح الغيب طسنكى طهران آخر شرح اصول كافى مؤلف ص٣، ٤، ٥، ٦ فى بعض الاخبار الواردة عن ائمتنا و ساداتنا فى مقام بيان القبلة و جهتها «بين المشرق والمغرب القبلة»

فی عالم‌المعنی ما کنت مختلطاً بالصورة والیمین عالم‌العقل فما کان لك هناك‌تخاطیط وتصاویر اذا لارتاب الغالون بتذکر مقامك‌الشامخ والغفلة عن مقام تلطخك بالتصویر الجسدی .

قوله (ص٥٧، س١٣) : «بل هو آیات بیـنات»

لفظ‌الآیات والصدور و ان ناسب‌الکتاب ایضاً الا ان‌الوصف بالبینات و لفظ ـ العلم بالایمان الکلام اذ ذاك‌العالم الشامخ‌الالهی هو عالم‌الذکر الحکیم و دار‌الیقین فان ذوات‌الاسباب لا تعرف الا باسبابها وهناك لا ظن ولا تخمین ولا تردّد ولاغلط.

قوله (ص٥٧، س١٦) : «کالفرق بین عیسی و آدم .....»

ای‌فی‌ان‌الکتاب مخلوق من‌شیء ای من‌المادّة کآدم خلقه من تراب والکـلام منشأ لا من شیء کعیسی فانه روح‌الله الغالب علیه‌التجرد والامریّة ولذا کانت قبلته المشرق کما ان موسی علیه‌السلام کان‌قبلته‌المغرب «وما کنت بجانب[1] الغربی اذقضینا الی موسی‌الامر» و نبینا صلی‌الله علیه وآله‌وسلم کان قبلته بین‌المشرق والمغـرب لا شرقیّة ولا غربیّة [2] .

قوله (ص٥٨، س١٠) : «فاول نشئآت الانسان‌البشری»

ای نشأته‌البشریّة الاولیة فی‌الصعود آدمیـة و نشأته‌الروحیه الآخریّة فیـه عیسویة ففی‌الانسان کما کان آدم کان‌عیسی و عیسی فی‌السماء وآدم فی‌الارض «انی جاعل فی‌الارض[3] خلیفه» .

١ـ س١٢، ی١٨

٢ـ قد وردت روایات من طرق‌الخاصة والعامة فی‌باب القبلة ولزوم‌التوجه الیها فی‌الصلوة «بین‌المشرق...»

٣ـ سورة بقره ، آیة ١٣٠ .

قوله (ص٥٨، س١٢) : «ان الاعتقاد فى افاعيل العباد.....»

بيان ذلك ان فعل الله «تبارك وتعالى» هو الوجود المنبسط، و يقال له: «الفيض المقدس» و «الرحمة الواسعة» و «كلمة كن» و غير ذلك من الأسماء الحسنى ، و هو واحد كما قال تعالى: «وما امرنا الا [1] واحدة» و بمقتضى السنخية له وحدة ظلية كما ان لذاته تعالى وحدة حقة حقيقية ؛ فحصول هذا الوجود عن الحق تعالى حصول وجود الكل جواهراً كانت اواعراضاً، فاذا تقيد عن الاطلاق و صار مضافاً الى الماهيات والأعيان صار الماهيات ايضاً موجودة؛ لكن لم يسلب عنه حكمه و اثره بنفسه .

وللماهيات ايضاً الحكم والامر حصل للوجود المضاف ماهيّة فلهذا الوجود وجهان وجه يلي الرب و وجه يلي المهية وكذلك لاثره؛ اذ كل ممكن زوج تركيبي .

ومن المقررات ان الكلي الطبيعي موجود و ان كان بالعرض و يكون الوجود واسطة [له] في العروض كوساطة الفصل لتحصل الجنس سيما في البسائط الخارجية .

والمراد بالكلي الطبيعي الماهية المطلقة المقسم؛ والمطلقة للمخلوطة والمجردة ، فهذا الوجود كما انه منسوب الى الله وظهور الله و نور الله في السماوات والارض وفي الذوات والصفات والافعال؛ كذلك مضاف الى الماهيات وانتظم انها ايضاً موجودات فكما ان للسماء وجوداً وللأرض وجوداً ،كذلك للمكلف وجود لكن من المقررات ايضاً ان نسبة الشيء الى الفاعل بالوجوب والى القابل بالأمكان فالاثر، اثر الله من حيث ان ذلك الوجود ظهور الله ، و اثر الانسان من حيث ان ذلك الوجود؛ وجود الانسان اذ قدعلمت ان له نسبة الى القابل ايضاً وانه انتظم ان للماهيات ايضاً وجوداً فلا يهمل

١ـ سورة ٥٤ آية ٥٠.

شيء من الجانبين لكن الاثر ذو وجهين كمامر فهو بما هو مقيد راجع الى المقيد و بما هو مطلق راجع الى المطلق و ليس الاثر بماهو مقيد مستنداً الى الله كما يقوله الاشعرى سواء كان الفعل خيراً و شراً لأنّه بما هومحدود ناقص، والله تعالى اجلّ من ان ينسب اليه الناقص المحدود و ان كان كالصلوة والزكوة فالنقص راجع الى النقص والكمال الى الكمال وليس هذا قولاً بالثنوية لان الثنوى يقول بمبدئين موجودين ونحن ارجعنا العدم الى العدم لان النقص عدم و معنى العلية في العدم الاستتباع و مآلها انتفاء علية الوجود للوجود و ليس في المبدء ولا في الاثر تركيب حقيقى كما في الطين بل كالتركيب من المبهم والمعين والجنس والفصل في البسيط، و هذا معنى «الأمر بين الأمرين» المأثور من اهل العصمة فالفعل بسيط اختيار محض في عين كونه تسخيراً صرفاً و تسخير بحت في عين كونه اختياراً محضاً و لذا حين سئل بعض ائمتنا «عليهم السلام» : هل يكون منزلة بين الجبر والتفويض. قال عليه السلام: «نعم منزلة بين المنزلتين[1] اوسع مما بين السماء والأرض» و سبب الأوسعية: ان مابين السماء والأرض ليس سماء ولا ارض بخلاف ما نحن فيه[2] .

١ـ من طريق الكافى عن صالح بن سهل من بعض اصحابنا عن ابيعبدالله ع قال: «سئل عن الجبر والقدر. قال لاجبر ولاقدر ولكن منزلة بينهما فيها الحق التى بينهما لايعلمها الاالعالم او من علمها اياه العالم» ايقاظات سيد محقق داماد مبحث جبر وتفويض حاشيه قبسات ١٣١٢هـ ق ص ٩٦،٩٧،٩٨ فى الكافى : عن ابيعبدالله «لا جبر ولا قدر ولكن منزلة بينهما فيها الحق التى بينهما لايعلمها الاالعالم اومن علمها اياه العالم» عن ابى جعفر و ابيعبدالله حين سئلا : هل بين الجبر والقدر منزلة قال نعم اوسع مما بين السماء والارض» عن ابيعبدالله ايضاً (حين سئل عليه السلام عن المنزلة بين الجبر والقدر) اوسع مما بين السماء الى الارض» ان شئت تفصيل هذا المذهب والاقوال الواردة فيه فعليك بالمراجعة الى شرح اصول شيخنا الكلينى شارحه العلامة صدر المحققين وهو «ره» متفرد بين العامة والخاصة فى تحقيق العقايد الاسلامية .

٢ـ لان للوجود مراتب و لكل مرتبة فاعل و استناد والاستناد مصداق للامر بين الامرين .

ثم‌استعمال لفظ‌الجبر غير صواب لأنه يستدعى ارادتين‌متباينتين احديهماجابرة والاخرى مجبورة وهنا ليس كذلك فالصواب مااستعملنا من لفظ‌التسخير اوالقهر كما في‌الكتاب‌الالهى «كلٌ مسخّرات بامره و هوالقاهر فوق عباده[1]» .

قوله (ص٥٩، س١٣) :

واتلوجميعاً قوله تعالى: قاتلوهم[2] يعذّبهم‌الله بايديكم» واتلوا ايضاً قوله: «انّ الله يقبل‌التوبة[3] عن عباده و يأخذ‌الصدقات» فقد اسندالاخذ الى نفسه و انت ترى ان‌الفقراء يأخذونها فاخذالحق في عين‌اخذ‌الخلق فماالطف اشاراته وما ادق تلويحاته.

قوله: «ان مقتضى‌التوحيد‌الخاصى حمل متشابهات الكلام على ظاهرمعناه...»

الى قوله : «من غير لزوم تجسم» عدم‌اللزوم يستقيم بتحصيل القدر المشترك بين‌الرقايق والحقايق مفهوماً و مصداقاً اماالاول فبان يعلم ان‌اللفظ موضوع للمعنى العام المشترك فيه لجمع ما يستعمل فاليدمعناها ما به يبسط و يقبض و يبطش سواء كان قدرة مجرداً او مجرد علـم فعلى اوجارحة‌اوهمة والعرش مايعلو عليه‌الوجود العالى المرتبه سواء كان روحانياً كالقلب‌والعقل والوجودالمنبسط او جسمانياً وفي الامورالاخروية الميزان موضوع لمايوزن ويقاوس‌به‌الشيء مطلقاًسواء" كان‌محسوساً او متخيلاً او معقولاً و اذا كان محسوسافباى شكل وايّة هيئة‌كان فيشمل‌ذاالكفتين والقبان والمسطر والمنطق والنحو والعروض والعقل و جميع ما يطلق عليه ، والقلم موضوع لما ينتقش به‌الشيء مطلقاً فيشمل‌القلم‌الاعلى الذى هوالعقل‌الكـلى والعقل

١ـ سورة ١٦، آية ١٢ ٢ـ سورة ٩، آية١٤

٣ـ سورة ٩، آية ١٠٥.

الفعال الذي ينتقش به‌النفوس‌الناطقة والخيال والمصورة والقلم‌الجسمانى سواء كان من قصب اوذهب اوخشب او غيرهاواللوح‌لما ينتقش فيه وهكذا في‌البواقى والواضع هوالله‌تعالى و انما عبّر بظاهرالمعنى والمفهوم‌الاول لشمول المصاديق‌المحسوسة و تغايرالكلى والحصّة بالاعتبار فالتوصيف من‌باب قولهم: «ماصحّ على‌الفرد صح‌على الطبيعة» و اماالثانى فيتم بوجود اصل محفوظ فى جميع مصاديق مفهوم‌اللفظ و قد قرر فى مباحث التشكيك ان فى الحقيقةالبسيطة المشكّكه ما به‌الامتياز عين مابه الاشتراك، فذلك‌الاصل المحفوظ والسنخ‌الباقى هو بازاء المفهوم‌المشترك و يجوز اختلاف افراد نوع واحد في‌التجرد والتجسم لما تقرر من اصالة الوجود و جواز الاشتداد في‌الجوهر فلاالحقيقة خارجه عن‌المعنى الحقيقى ولا الرقيقة ولا رفيقه الرقيقة ولااللفظ مخصوص باحديهما حتى‌يكون الاخرى مجازاً ، والاصل المحفوظ ليس جسماً ولا جسمانياً حتى يلزم التجسم‌والتشبيه وكل‌الحقايق [متأسية] فى هذا المعنى بالوجود .

قوله (ص٥٩، س٣) : «ولم يأخذوا علم‌الكتاب من‌الله و رسوله......»

والحال ان‌الله تعالى قال: «اتقوالله[1] يعلمكم‌الله» وان المعصوم عليه‌السلام قال كما فى اصول‌الكافى: «اعرفوالله بالله [2] والرسول بالرسالة» و عن ابى‌يزيدالبسطامى (قدس‌سره) : «اخذتم علمكم ميتاً عن‌ميت‌و اخذنا علمنا عن‌الحى‌ّالذى لايموت» .

قوله (ص٥٩، س٥) :«فكيف يكون بعضهـا....»

اى مع ان اجزاء المتصل القار و غيرالقار متشابهة في‌الحد والاسم و مشابهة

١ـ سورة ٢، آية ٢٨٣ «اتقواالله و يعلمكم‌الله...»

٢ـ باب‌الحجة من‌كتاب‌الوافى للعارف‌الفيض «قده»وشرح اصول الكافى لمولانا صدرالحكماء (ره) .

للكل فيهما والمتقدم والمتأخّر متقابلان.

قوله (ص٦٠، س٩) : «وكل ماهية حقيقتها اتصال التجدد......»

بل كل حقيقة مقولة بالتشكيك بحسب الاوليه والاخرويه يكون هذا حكمه .

قوله (ص٦١، س٣) : «ولا يتصور غيره لضعف هذاالوجود......»

يعنى ان المعيّة فى كل بحسبه ففى القارات معية المعين بنحو الاجتماع و فى السيالات بنحو التعاقب تحقيقاً لمعنى السيلان فالترتيب الزمانى لا يقدح فيها .

قوله (ص٦١، س٣) : «فليس فيه جدوى......»

لهم ان يثبتوا الجدوى فيه بان الاضافة امرٌ عقلى فالاجزاء مالم يعتبرها العقل متقدمة و متأخّرة ليست مضافه حتى يطالب المعية و اذا اعتبرها العقل ففى العقل لها المعية و ايضاً لما كانت الاشياء تحصل بانفسها فى العقل فالمعية العقليه لهما فى نفس الامر لانهما فيه هما فيها .

قوله (ص٦١ ، س١١) : «فلا يتقدم متقدم ولا يتأخر متأخر الا بحق لازم...»

فمناط كونه قسماً آخر ليس مجرد ان المتقدم و المتأخّر وما فيه واحد حتى ان يقال الزمان ايضاً كذلك بل لان الوحدة هنا اتمّ من كل الوحدات فضلاً عن وحدة ضعيفة اتصالية للزمان اذ الوجود الحقيقى والوجوب الذاتى ليس له افرادٌ ولا اجزاء عقليّة ولا خارجيّة ولا مقداريه وبالجمله ليس فيه شىء و شىء بوجه و مع ذلك «هو الاول والآخر والظاهر والباطن» على ان تقدم الزمان و تأخره ايضاً بالوجود الحقيقى الذى وجود الزمان بوحدته الاتصاليّة التى لابداية زمانيه و لا نهايه له شأن من شئونه كما قال (قدس سره) فلا يتقدم (الى آخره) و هاهنا بيان اسهل لهذا التقدم اما قوله: «تجليه فى اسمائه» فهو ان لله الاسماء الحسنى سبعة و هى : الحى العليم

القدیر المرید السمیع البصیر المتکلّم والکل وجودها واحد عین ذات الحق تعالی لان اعتبار الحیوة مقدم علی اعتبار العلم واعتبار العلم علی اعتبار القدرة و هکذا وفی الاحادیث «علم و شاء و اراد و قضی وقدرو امضی» و اما قوله (قدس سره): «و شر له» فبیانه ان لکل موجود سواه جهة نورانیّة و جهه ظلمانیه والجهه النورانیه هی وجه الله الواحد فتقدمه و تأخره بالحق «اینما تولّوا فثمّ وجه الله[۱]» .

قوله (ص۶۱، س۱۶) : «وتقدم نفس الوجود علی الوجود» .

ای مضافاً الی الماهیة فلا یرجع الی التقدم بالحق لان ذلک التقدم کان فی الوجود مضافاً الی الحق لکن لا فرق محصل یتمیز به عن سایر الاقسام لان التقدم والتأخر فی الوجود الحقیقی مضافاً الی الحق هو التقدم بالحق فان انحاء الوجودات مراتب شئون الحق الذاتیّة کما اشار (قدس سره) الیه و بما هو مضاف الی الاشیاء تقدم بالعلیة اوبالطبع او غیرهما لان العلیّة والمعلولیة فی الوجودات بالذات و اما شیئیه الماهیه فالتقدم والتأخر فیها بالعرض اللهم الا ان یقال: تقدم نفس الوجودات بعضها علی بعض بما هی وجودات ومن حیث: ان الوجود ذوکثرة نوریّة ای: ذومراتب متفاضلة تقدم بالحقیقه و من حیث اضافة الوجود الی الحق تعالی وان مابه الامتیاز عین ما به الاشتراک و ان الاول هو الآخر و من حیث الاضافة الی الماهیات و هی الکثرة الظلمانیة تقدم بالعلیة او بالطبع او نحوها .

والحق فی بیان التقدم بالحقیقة مافی بعض کتبه: «انه اذا اتصف شیئان بشیء و کان ذلک الشیء لاحدهما وصفاً بحاله وللآخر وصفاً بحال متعلقه کان الاول متقدماً

۱ــ س۲، ی ۸۰.

بالحقيقة على الاخر وما فيه التقدم والتأخر هو الكون في الواقع ولو تجوز امثاله تقدم حركة السفينة على حركة جالسها ، و تقدم الوجود على الماهية الّذى قال هنا ليس مرجعه (الى آخره) وليس كذلك فانـه من التقدم بالحقيقة فالتحقق في الواقع وصف للوجود الخاص بحال نفسه و للماهيّة وصف بحال متعلقها الذى هو وجودها.

قوله (ص٦٢، س٢) : «ومن احوالها الهوهوية والتجانس....»

جعل التجانس وما بعده مقابلاً للهوهويّة . بناءً على المشهور من ان الهوهوية أى الحمل مخصوص بما كان جهة الكثرة هى المفهوم للموضوع والمحمول وجهة الوحدة هى الوجود كما فى حمل الشايع والا فـان لم يعبأ بهذا التعارف الخاصى فكما يقـال الكاتب ضاحك اى هما متحدان فى الوجود فيمكن ان يقال زيد عمرو اى هما متحدان فى الانسانية والانسان فرس اى متحدان فى الحيوانية و زيد اسد فى الشجاعـة وقس عليه باقى اقسام الاتحاد فيكون جميع اقسام الاتحاد من اقسام الهوهويّة .

قوله (ص٦٢، س٣) : «كالغيرية والخلاف....»

الأولى و هو الغيريّة ثم انه من باب ذكر الخاص بعد العام فانه كما يجيىء فى اول الاشراق الثانى لهذا ان الغيريّة من احوال الكثرة كما ان الهوهوية والاتحاد من احوال الوحدة و هما كذوى الحال متقابلان ثم الغيريّة يكون مقسماً للخلاف و ما يليه فان الغيرين اما خلافان واما مثلان و امـا متقابلان .

قوله (ص٦٢، س٥) : «فالوحدة على ضربين....»

توضيحه : ان الواحد اما مايكون اتصافه بالوحدة بلا واسطة فى العروض فهـو الواحد الحقيقى اوله فهو الواحد الغير الحقيقى، و بعبارة اخرى اما يكون الوحـدة

وصفاً لنفس الواحد فهو الحقيقي و امايكون وصفاً لمتعلقة فهو الغير الحقيقي فالواحد بالنوع كزيد و عمرو واحد غيرحقيقي لأن الوحدة وصف لنوعهما وهما متصفان بصفةالنوع ولكن نفس النوع واحد حقيقي وكذا الواحد بالجنس كالانسان والفرس واحد غيرحقيقي لأنهما موصوفان بصفةجنسهما والجنس واحد حقيقي و هكذا فيالتشابه والتساوي و نحوهما ثم الواحدالحقيقي اما ذات لهالوحدة و اما نفس الوحدة الحقة والواحد بمعني ذات لهالوحدة اما واحد شخصي غير وصفي او وضعي واما نوعي . «اما واحد شخصي غيروضعي او وضعي اما نوعي....خ‌ل» .

قوله (ص٦٣، س٨) : «وظاهر ان جهة الوحدة فيها ترجع الي ما يكون....»

اي يرجع اليالقسم الاول فيكون‌الوحدة وصفاً لنفس الواحد لا لمتعلقه فجهة الوحدة واحد حقيقي وليس‌المراد انجهةالوحدة فيالواحد الغير الحقيقي واحد شخصي دائماً لمكان‌الوحدة النوعية والجنسية او غيرهما بل لا يمكن ان يكون‌جهة الوحدة شخصية فياقسام‌الاتحاد الا فيالهوهوية و اما قوله لها مراتب فيالقوة والضعف و اقوي‌الاشياء (اليآخره) مع‌انه‌احكام الواحد الحقيقي و يذكره هنالك فباعتبار انه يحصل هذه المراتب للواحد الغير الحقيقي ايضاً بالعرض و بتبعية جهة الوحدة فليس من‌التكرار في شيء .

قوله (ص٦٣، س١) : «وهما غيرالواحد بالنوع والواحد بالجنس...»

فزيد و عمرو المتحدان فيالانسان النوعي واحدبالنوع والانسان واحد نوعي والانسان والفرس المتحدان في الحيوان‌الجنسي واحد بالجنس والحيوان واحد جنسي .

قوله (ص٦٣، س٩) : «لانّ التناقض من النسب المتكرّرة .....»

يعنى ان عبّرنا بتقابل السلب والايجاب بدله لم يلزم ذلك لكن لما عبروا بالتناقض وهو التقابل[1] عن الطرفين يلزم ذلك فانه اذا اطلق النقيض على الموجبة ايضاً و نقيض كل شيء رفعه فكيف يكون الموجبة رفعا للسالبة انما السالبه رفع للموجبه بل رفع السلب سلب السلب والموجبة مفادها ليس السلب بل مصداق له و بعضهم تصرفوا فى مفهوم النقيض وقالوا رفع كل شيء نقيضه فيجوز كون بعض النقايض كالموجبة غير الرفع لجواز كون المحمول اعم و بعضهم اول الرفع فى قولهم نقيض كل شيء رفعه بان المراد منه القدر المشترك بين المبنى للفاعل كما فى السالبة والمبنى للمفعول كما فى الموجبة .

قوله (ص٦٣، س١٦) : «كما فى اصطلاح المنطقيين....»

فلم يعتبروا قيد غاية الخلاف فبين البياض والصفرة تضاد ولا الوجودية فالموجبه الكلية والسالبه الكليه عندهم ضدان .

قوله: «فالعمى» اى عمى العقرب مثلاً الممكن فى الجنس فلا تكرار مع مابعده فهو ناظر الى قوله او فى بعض مقوماته و كذا قوله وانتفاء اللحية للمرئة المستحيل فى صنفها الممكن لنوعها الانسانى ناظر اليه لانّ المقوم ماليس بخارج والظلمة اشارة الى عدم اعتبار القدرة فى الملكة الحقيقه والانتشار والمرودية اشارة الى عدم اشتراط الانتفاء الى وقت الملكة كما فى المشهورى.

قوله (ص٦٤، س١٣) : «لا انه يعرض الكثرة....»

الاظهر ان يقال : لا انه يعرض الوحدة لما عرضت له الكثرة .

١ـ فى بعض النسخ و هو التفاعل عن الطرفين...

قوله (ص٦٥، س٣) : «سلمناها»

ارخاء للعنان فانه ان‌كان موجوداً فالوجود اما عين‌الوحدة و اما مساوق لها والمانع يكفيه‌الاحتمال ولولا انه من باب ارخاءالعنان لما سلم‌الوجود كما سيصرح ان‌الكثير المقابل لمطلق‌الوحدة غيرموجودوقال‌في‌الاسفار ان‌مجموع الانسان‌والحجر الموضوع بجنبه لا وجود له عليحدة ولوكان مجموع قسمين قسما عليحدة لم‌ينضبط التقاسيم نعم كثرة حقيقةالوجود في عين‌وحدتها على ما هو مقتضى‌التشكيك الوجودي لكونها ذات مراتب متفاضلة مابه‌الامتياز فيها عين مابه‌الاشتراك مقتضاه البرهان والذوق والعيان‌وهي‌الكثير بماهوكثيرالموجود والكثير بماهو كثيرالواحد.

قوله (ص٦٥، س٤) : «لست اقول»

وهوالذي تعرض له‌الشيخ بقوله تعرض (الى‌آخره) اي لست اعني بالوحدة في قولي‌الكثير واحد كما انه موجودالوحدةالعارضة للكثرة بل‌الوحدة التي عين‌وجود الكثرة السابقة على‌الوحدةالعارضة .

قوله (ص٦٥، س٧) : «بل اقول: ان‌الوحدة كالوجود....»

فالجواب بطريقين متخالفين :

احدهما : انا نختاران‌الكثير بما هو كثير كما ليس بواحد ليس بموجود لانّ الكثرةالمقابلة للوحدة المطلقة ليست بموجودة هذا اذا اردناالكثرة المقابلة الخالية عن جميع انحاء الوحدة وان لاحظنا ان‌للوحدة انحاء بعض انحائها الكثير بالفعل الذي كالكم‌المنفصل وان نقس هذه‌الكثرةوحدة مانجيب بان‌الكثير بماهو كثيرواحد وحدة ما و كما انه واحد كذلك انه‌موجودلكن وحدته‌الوحدات فوجوده‌الوجودات .

قوله (ص٦٥، س١٧) : «والعجب من الشيخ ....»

حيث استدل على مغايرة الوحدة ثم قال نعم يعرض لذلك الكثير وحدة و خصوصيّة .

قوله (ص٦٥، س١٨) : «عين متصلية»

فان الاتصال الوحداني عين الوحدة الشخصية في المتصل و اذا صار مفصولاً صار هويّتين .

قوله (ص٦٦، س١) : «جوهر عنده»

اذ لو كان عرضاً كان اما اتصالاً اضافياً و هو نسبته و اما اتصال الجسم التعليمي فمعروضه اما الجوهر الفرد فهو فاحش واما المجرد و هو افحش و اما الهيولى فيلزم تقوم الجوهر بالعرض و تحصله به .

قوله : افادة الواحد الحقيقي بتكراره العدد (الى آخره) وكما انه راسم الاعداد ومبديها فهو حادها و مفنيها مثالاً لا فناء الحق الخلق .

قوله : «وتفصيل العدد مراتب الواحد» كان العدد يقول للواحد .

ظهورتو بمنست و وجود من ازتو «فلست تظهر لولاى ولم اكن لولاك»

قوله (ص٦٦، س١١) : «وكون الواحد نصف الاثنين.....»

فكما ان للواجب تعالى اضافة المبدعيّة الى العقول والمخترعيّة الى الافلاك والملكوتية الى العناصر والرازقيّة الى المرزوقين والمالكيّة الى المملوكين وهكذا فللواحد اضافة النصفيّة الى الاثنين والثلثيّة الى الثلاثة والربعية الى الاربعة الى نصف العشرية و ربع العشرية للاربعين وكذا اضافة الراسميّة والعادية و غيرهما ومن هنا يعلم ان الكسور التسعة من مقولة الاضافة لا من الكيف المختص بالكم لوجودها

فی‌الواحد وهو لیس بعدد .

قوله (ص٦٦، س١٤) : «ومن‌اللطایف ان‌العدد.....»

تجد فیها غیرالوحدة فکل عدد من‌الاعداد التی من‌النسب‌الاربع فیه‌التباین من الآخر لیس اجزاؤه الاالواحد فالاثنان واحد و واحد والثلاثة واحد و واحد و هکذا فالواحد رسم بتکراره‌الاعدادالمتباینة ولو فی غایة‌التباین و تکرارالشیء لیس الا ظهوره ثانیاً و ثالثاً بالغا ما بلغ و ظهورات‌الشیء لیست مکثرة له فاذا ظهر زید فی البیت مرّة بعد اولی و کرة غِب اخری لم‌یتعدد تعدداً شخصیاً او نوعیا و هذاالواحد لابشرط صار باللحاظات الکثیرة اعداداًمتباینة لها احکام و آثار متخالفه مما هی مشروحه فی علم‌الحساب و علم‌الاعداد وغیرهما والماهیات‌الاخر لیست کذلک‌مثلاً الجسم‌المائی مادّة و صورة جسمیة وصورة نوعیة والانسان نفس و بدن وقس علی ذلک ولم یصرالجسم جسما بتکررالمادّة مثلاً ولاالانسان انساناً بتکررالنفس مثلاً فمفهوم‌الواحد فی مفاهیم الاعداد کحقیقة‌الوجود بالنسبة الی انحاءالوجودات ولعل هذا معنی قول سیدالساجدین زین‌العابدین‌علی‌بن‌الحسین علیهماالسلام : «یاالهی لک وحدانیة‌العدد» ای لک وحدانیة آیتهاالوحدانیه التی هی راسمة‌الاعداد و علة قوامها و عادها و مفنیها .

قوله (ص٦٧، س١٤) :

«علی ان‌الفصلین» ای مع ان‌الفصلین .

قوله (ص٦٧، س١٦) : «ولعدم استقلالهما فی‌الوجود»

لان‌الفصل بعض‌الماهیّة ولیست ماهیّة تامه انما الماهیه التامه هی النوع

فالتعاقب على الموضوع والحلول ونحوهما من الصفات الخارجية من احكام الماهية النوعية .

قوله : «اذا العلة هناك امر" واحد هو عدم العلة التامه" بما هى عله" تامه"» .

يعنى ان العدم فى الوحدة والشخصية وغيرهما تابع للوجود المرفوع فعدم الانسان واحد نوعى لان الانسان المرفوع به نوع و عدم زيد واحد شخصى لان زيد المرفوع به شخصى و من هنا قالوا فى المنطقيات السوالب تسمى حملية و شرطية متصله" و منفصله" و غير ذلك بتبعيه" الموجبات فالعلة التامة لوجود شخصى شخصيه" فكذا عدمها والتمحلات التى اشار اليها منها ان استقلال كل عدم جزء مشروط بانفراده عن الآخر ففى حالة الاجتماع ليس مستقلاً و منها ان العلة هى القدر المشترك بين العدمات ولا ضير فى علية الواحد بالعموم للواحد بالعدد فى العدم لخفة مؤنته فاذا جاز فى الهيولى ذلك فما ظنك بالعدم.

قوله (ص٦٨، س١٧) : «وكما ان العلة الغائية......»

هى ما يكون تصوره باعثاً للفاعل على الفعل ولذا تفسر بما لاجله الفعل والغاية وكذا الفايدة مايترتب على الافعال و من هنا قالت الاشاعرة ليس لافعال الله تعالى اغراض وان كان لها غايات و فوايد .

قوله (ص٦٨، س٢٠) : «انما فعلوا افاعيلهم لامر يرجع اخيرا الى نفوسهم»

نعم الاثر يشابه صفة مؤثره :

«نخست اين جنبش از روز ازل خواست»

فالكل متأس" فى ذلك بالمبدء المتعال اذ ليس غرضه من غرس شجرة الوجود الا

ذاته‌الودود و کیف لا والفعل مقـدمة و وسیلة للفاعل لنیل‌المطلوب الذی یساق له‌الفعل‌لیستکمل به و ای مطلوب هو ابهی‌من‌الاجمل من کل جمیل والاجل من کل جلیل یکون بطلبه حقیق ام کیف فقدالکمال والاستکمال بالفعال بالصمدالغنی التام وفوق‌التمام یلیق .

قوله (ص۶۹، س۵) : «عنصر»

«عنصر» ای مادة لا علة مادیة ان‌کان‌المستعد له صورة نوعیه کالامهـات لصورالموالید اوالمستعد موضوع ان‌کان‌المستعد له عرضاً و صورة شخصیة کقطع الخشب لهیئة‌السریر .

قوله (ص۶۹، س۷): «فتکون واسطة و شریکاً»

والعبارةالاولی اولی‌الا ان‌الثانیة فی‌لسان‌القوم اکثر تداولاً و وجه‌الاولویة‌ان فیض‌الوجود یمر من‌العقل‌الفعال علی‌الصورة و منها الی‌الهیولی ولا نعنی بالوساطة اوالشرکة الا هذا و بینا فی موضع آخـران لا فاعلیة استقلالیه للصـورة علی‌ـ الاصطلاح الطبیعی فضلاً عن‌الالهی بالنسبة الی‌الهیولی لان تأثیرالجسم والجسمانی بمشارکة الوضع ولا وضع بالنسبه الی‌المعدوم والهیولی بعد وجودها ایضاً لا یقبل الوضع اذاالوضع بعد تصویرها بالصورتین‌اذالعرض متأخر عن‌الجوهر فالوضع متأخر بثلاث مراتب عنها .

قوله (ص۶۹، س۹) : «فالعلل لا تزید عددها علی اربع.....»

ای‌الزیادة بالاعتبار اذ رجـع اعتبارعلیة‌الصورة للمادة الی کونها فاعلاً لها و ان لم یکن علة صوریة لها .

ان قلت : يزيد العلل على اربع لا محاله بانضياف الشرط والآلة والمعد ورفع المانع ولهذا تريهم يقولون في وجه الضبط ما يتوقف عليه الشيء اماوجوده واماعدمه او وجوده و عدمه فالثالث هوالمُعِد والثاني هوالمانع والاول اما داخل في قوام الشيء او خارج والداخل اما مابه الشيء بالفعل الى آخر ما ذكرنا في حواشي ـ الاسفار .

قلت : الحقها المصنف (قدس سره) بهذه الاربع اذالشرط مثلاً اما شرط فاعلية الفاعل او قابلية القابل فيكون من صقعها وقس عليه فمراده الفاعل المستجمع لمتممات التأثر و كذا في غيره .

قوله (ص٦٩، س٣٠) : «فلا بد في تجدد الحوادث من وجود متوسط.....»

فعلة كل حادث متجدد مجموع اصل ثابت قديم يشترك الكل في نسبة المعلولية اليه وشرط حادث مخصوص بكل كل هو قطعه من الحركه الوضعيه الفلكيه لئلا يلزم التخصيص من غير مخصص فهي رابطة للحوادث الى الحركات القديم و الحركات المستقيمة حيث انهما من السكون داخلة في الحوادث المتجددة محتاجه تلك الرابطة وقال: تلك الرابطة جسم الفلك و فاعلها الطبيعة الخامسه الفلكيه: ثم النفس المنطبعة ثم النفس الكليه ثم العقل الكلى «والله من ورائهم محيط[1]» .

قوله : «بل على نهج يعرفه العارفون» فعمومه السعة والاحاطة كاطلاقه او يوصف بالمطلق ايضاً و ذلك لان العموم والاطلاق و نحوهما عند اهل النظر يستعمل في مفاهيم له لكن عند اهل المعرفة يستعمل في حقيقة الوجود و يراد بها سعته و حيطته

١ـ سورة البروج ٨٥ آية ٢٠.

كما يستعملون الخاص والمقيد و يريدون مشمولية الوجود الخاص و محدوديته واما خصوصية الوجود المنبسط فهي التشخص بنفس الذات لكونه وجوداً والوجـود عين التشخص لا التشخص بمعنى محفوفية الطبيعة بالعوارض المشخصه كشخص مندرج تحت نوع و جنس تخالطه المصنفات والمشخصات التي هي امـارات الشخص ولكن حيثية هذا التشخص والخصوصية لا تنافي ذلك العموم والحيطه بل عينهما الا تـرى ان النفس الناطقة الشخصية كيف يسع رداء شمولها و حيطتها النفوس الاربعة النامية والحسيه والقدسيه والكليه الالهيه وقواها و جنودها بل معسكرها و مطاياهـا ومع ذلك ممنوعة الصدق على كثيرين بـل كلما كانت سعتها اوفر صارت وحـدتها و تشخصها اكثر و كلما كانت سكونها اندر كانت بساطتها اقهر .

قوله (ص٧٠، س١٠) ، «وهو الصادر الاول»

فهو الواحد الذي قال الله تعالى: «وما امرنا الا واحدة[1]» اى ما امرنا الا كلمة كن الواحدة فان هذا الوجود امر كن وماهية الانسان الكبير مؤتمر فيكون ولا تكثـر في هذه الكلمة بل في الموضوعات و لهذا قال الحكيم: «الواحد لا يصـدر عنه الا الواحد» ولما كانت وحدة حقة ظلية «الم تر ربك كيف مد الظل[2]» كما ان وحـدة مبدء الكل حقة حقيقية لم يشذ عن حيطه هذا الوجود وجود مع وحدته و بساطته بنحو اعلى، فلا يرد على القاعدة المذكورة القدح الذي يتوهم وروده اكثـر المتكلمين من مصادمتها لعموم القدرة لله تعالى ولذا لو عبر عن الصادر الاول بالعقل الاول لانه جامع لكل الفعليات التي دونه كمـا هو مقتضى قاعدة بسيط الحقيقة و ان معطى الكمال غير

١ـ سورة ٥٤، آية ٥٠. ٢ـ سورة ٢٥، آية ٤٧.

فاقد له و كانه لف الوجودات و هي نشره ولهذا قالو: «لامؤثر في الوجود الاالله».

قوله (ص۷۰، س۱۵) : «ومراده من الاثر نفس الماهيات»

انما حمله (قدس سره) على هذا لان الوجود المقيد فعل حيث ان التحقيق ان الوجود الخاص مجعول بالذات فحيث جعله هذا العارف مقابلاً للفعل و جعله اثراً لا فعلاً علمنا ان مراده ان الماهية اثره .

ان قلت : قد حمل الاثر على الوجود ومفاد الحمل هو الاتحاد فيلزم ان يكون الوجود هو الماهية و ايضاً حينئذ كيف يطابق كلام المصنف (قدس سره) ان للوجود [1] مراتب فان للوجود حينئذ مرتبتين فلا يكون شاهداً للمصنف (قدس سره) لان المصنف حيث يقول بالمراتب للوجود يقول بوجودات خاصة وراء المطلق والوجودات الخاصة عند هذا العارف على بيان المصنف كلامه و تفسيره اياه اضافة المطلق الى ماهية ماهية لاغير ؟ .

قلت : اولا قد ذكر المصنف (قدس سره) في موضع من السفر الاول ان الماهيات عند اهل الله وجودات خاصة بالحمل الشايع فقط فاستقام الحمل و التطابق حينئذ وثانياً مراده ان الوجود المقيد بما هو مقيد و هو اثره كانه قال للوجود مرتبة ثالثة هو الوجود الخاص قيده الاثر و اما كون الوجودات الخاصة هو المطلق المضاف الى ماهية ماهية

۱ــ واعلم ان للوجود مراتب ثلاث ولا اشكال فيه لان الوجود الصرف التام الذى لا يكون فيه قيد حتى قيد الاطلاق فهو الوجود الحق المطلق الذى لا يكون له فرد من سنخه و اثره الوحدانى ايضا مطلق عار عن كافة التعينات الا ما هو لازم للتعلق بالغير لان الوجود الانبساطى والفعل الوحدانى و كلمة كن السارى فى الاشياء انما تنزل من مرتبة الوجود المطلق الحق الواحد ومع انه تنزل عن مقام الصرافة فهو مع ذلك مطلق سار فى الحقايق فهو بتقيد السريان محيط على الوجودات الخاصة من العقل والنفس والفلك و غيرها و اعلم ان هيهنا تحقيق ذكرناه فى حواشينا على المشاعر طبع مشهد ص ۱۸۹ .

فبعید عن مشرب اهل‌الذوق والعرفان لان‌الماهیه عندهم اعتباریّة و للوجود مراتب نعم هذا یناسب‌المذهب‌المنسوب الی‌ذوق‌التألّه .

والبیان الأقرب عندی لکلام هذاالعارف‌المحقق ان‌مقصوده ان‌الوجودالمطلق صنعه والوجودالخاص مصنوعه و ذلک فعله بفتح‌الفاء و هذا مفعوله و ذلک «کلمة کن» و هذا یکون و ذلک‌الایجادالحقیقی‌وهذاالموجود بالایجاد و لیس مراده‌بالاثر هوالماهیّة اذ لا تفاوت بین‌الاثر والفعل‌بمعنی المفعول و ناهیک فی ذلک قولهم الاثر یشابه صفة مؤثره و بالحقیقةالاثر هوالوجود فالثلاثة کلها مراتب‌الوجود کما ذکره‌المصنف (قدس‌سره) فی اول‌الکلام .

قوله (ص۷۱، س۱) : «ولهذا یقال لها الآثار»

اراد بها العکوس ای‌الماهیات عکوس‌الافعال التی هی‌الوجودات‌الخاصة .

قوله (ص۷۱، س۸) : «تقدم‌الذاتی علی ذی‌الذاتی»

وهوالتقدم بالتجوهرالّذی هوحکم‌شیئیةالماهیة کتقدم شیئیّه ماهیه الجنس والفصل علی ماهیّه النوع فان ما فیه‌التقدم والتأخر هنا لیس الا بجوهرالشیء و قوامه بحیث لو جاز تقررالماهیات منفکّةعن‌کافّةالوجودات لکان بحاله ولا مدخل للوجود والوجوب فیه بخلاف تقدم‌الفاعل‌التام و یلزم ان لا یتصورالماهیّة بدون الفاعل مع انها تتصور بدون وجودهافضلاً عن ایجادها فضلاً عن موجدها .

قوله (ص۷۲، س۳) : «واماالثانی فانها کانت مجعولة.....»

فی نظم هذاالبرهان بظاهره تهافت اذ بناء نفی‌تعددالجعل علی‌نفی تعددالماهیة وبناء تعلق‌الجعل بای واحدة منها او بکلهاعلی تعددها فهذا فی‌المثل کالنعامة اذا

طولبت باحکام الابل تقول: انی طیر واذا طولبت باحکام الطیر تقول : انی ابل .

والجواب : ان بناء الاول علی نفی تعدد الماهیّة بذاتها و بناء الثانی لیس علی تعددها بذاتها بل علی تعدد حصولاتهـــا فی عالم الطبیعة بالعرض .

قوله (ص۷۲، س۵) : «خلاف المفروض.....»

ای ان انقلب الکل واحداً بمقتضی الجعل الواحد و ان لم ینقلب ولم یصر الکل واحداً والجعل واحد فالتناقض [ظاهر] .

قوله : «فهی من حیث ذاتها ان کانت موجودة......»

ان قلت : هذا من انتقض بل ینبغی ان یقال موافقاً لکلام السائل فهی من حیث ـ الفاعل بدل من حیث ذاتها ثم لو اغمضنا عنه ینبغی ان یقال متشخصه بدل موجودة .

قلت : لما قال السائل : جعل الجاعل ذاتها ممنوعة عن الصدق علی الکثرة و ذاتها مرتبة نفسها التی خلت عن جمیع الاغیار ویلاحظ مع قطع النظر عن الفاعل و غیره ففی هذه المرتبة و هذه الملاحظة اذا کانت متشخصه ولو بصنع الغیر کانت ذاتـــها بذاتها متشخصة لان ذاتها مع الفاعل ـطع النظـــر عن الفاعل ذاتها بلا تفـــاوت و لما کان التشخص عین الوجود فلو کانت مـ ـعة فی ذاتها بذاتها کانت فی ذاتها بذاتها موجودة فکانت واجبة بالذات والا لکانت تشخصها و موجودیتها بتغیر ذاتها (الی آخره) .

قوله (ص۷۳، س۹) : «بیان الملازمة ان الوجود حقیقة واحدة.....»

هذا لو تم لدل علی ان الماهیة ایضاً غیر مجعولة لجریانه فی الماهیة المنتشرة الافراد کما لا یخفی بل جریانه فیها اولی لان الماهیة غیر مقولة بالتشکیک فعند حصول ماهیة زید مثلاً یجب حصول عمرو لان «حکم الامثال فیما یجوز و فیما لایجوز

واحد» .

قوله (ص٧٤، س٨) : «بل كون الشيء بنفسه متعلق الوجود بغيره......»

اى الحاجة ذاتية للوجود والذاتى لا يعلل والتعلق عين الحاجة فكونه سبب الحاجة معناه انّها ليس غيرها سلباً لها كما يقال : الواجب ما يقتضى ذاته الوجود وهو عين الوجود و هذا ايضاً معنى قوله (قدس سره) فى موضع آخر: سبب الحاجة هو الامكان بمعنى التعلق والفقر .

قوله (ص٧٤، س١١) : «فجوهر المعلول ظل لجوهر العلة»

الجوهر هنا بمعنى الذات اى ماهية المعلول ظل لماهيّة العله والتقدم والتأخر بالعلية انما هنا فى الماهيتين وهذا بناءً على طريقة صاحب الاشراق: ان التشكيك فى الماهيّه فحيوانيّه الفيل فى انها حيوانية اتم من حيوانيه البعوضة والتحقيق ان تلك الحيوانيه فى وجودها اتم و هذه فى وجودها غير تام والتشكيك راجع الى الوجود .

قوله (ص٧٤، س١٥) : «لما كان نفس قوام الماهية مصحح حمل الموجود.....»

لان الوجود كون الشىء و تحقق الشىء فنفس ما به يتذوت الماهيّة و يشار اليها اشارة عقليّة هو وجودها لان الوجود ليس امراً ينضم الى الماهيّة فاذا كانت فيما به تذوّتها و تجوهرها غنيّة ففى وجودها غنيّة هذا خلف فالماهيه فى تذوّت ذاتها وتجوهرها مجعولة لئلا يلزم غنائها .

قوله (ص٧٥، س٨) : «فلا نسلم ان مصداق حمل الموجودية......»

وان كان بعد صدورها و ذلك لان قوام الماهيّة لايستحق حمل الموجود ولا

المعدوم ولا يصحّ شيئاً منهما فان نفسها هي التي مقطوعة النظر عن الجاعل تؤخذو ليست الا هي وهي اعتباريّة بالاتفاق وانماقـال : وان كان بعد صدورها لانه كما ان المعدوم بما هو معدوم اوالعدم لا يصير مصداق الموجود اوالوجود ولوبجعل جاعل وعمل عامل لمانع ذاتي كذلك نفس شيئيّة الماهيّة لأنها و ان لم تكن معدومه لـم تكن موجودة ايضاً باعتبار حيثيّة ذاتهـا التي يزيد عليها الوجود والعدم .

قوله (ص٧٥، س١٦) : «لانا نقول صدور الماهية.....»

يعني ان كانت نفس الماهيّة مصداقاً للمـوجود فنفسها هي التي قبل الجـعل و بالاتفاق اعتباريّة ولا علاقة له مع الموجوديّه ولا مع المعدوميه و ان اضيف اليهـا شيء كانتساب او ارتباط او صدور او مـاشئت فسمه و هي اعتباريّة فانضمام معدوم الي معدوم لا يوجب استحقاق حمل الموجود و ان كانت اصيلة كانتساب اشراقي و صدور حقيقي و ايجاد حقيقي لا مصدري فهي الوجود الذي هو حيثيّة طرد العدم و هي مصححة حمل مفهوم الوجود والموجود لا الماهيّه نفسها فلا ينفع الفرار عن الاسم والتعبير بالصدور اوالارتباط اوالانتساب الي العلّة او غير ذلك .

قوله (ص٧٦، س٩) : «وهو ليس عيناً لشئ منها .....»

بل هو زايد في الجميع عند الجميع وغرض المحقق تحقيق قولهم حقيقة الواجب تعالى هي الوجود اذ كما قال في موضع اخروقع بعضهم و منهم الامام الرازى في الهرج والمرج اذ من قول الحكماء ذهب وهمهم الي الوجود العام البديهي فحقق ان مرادهم بالوجود معنونه البحت البسيط المبسوط الـذى لا قيام لـه صدورى ولا حلولي بشيء .

قوله (ص٧٦، س١٩) : «الاالفاعل والغاية»

بل هما في الصادر الاول واحد فالعلة الفاعلية هي الغاية اذ لا يجوز الاستكمال على الحق المتعال .

قوله : «مادامت المادة والصورة» اي مادة الفلك الاطلس مخالفة بالنوع للمواد الاخرى وكذا صورته النوعية فاستدعتا الحركة المتشابهة المخصوصة فاستدل بها على جسمه الشخصي المحفوف بالعوارض او على عرضه والعرض له مادة و صورة تبعية اى بتبعية موضوعه .

قوله (ص٧٧، س١٠) : «وجدتها كانها شئ واحد...»

فلا تكثر في العلة الفاعلية بحسب اقسامها من الفاعل البعيد والقريب والفاعل بالقوة وبالفعل بل الفاعل شيء واحد متحرك من القوة والبعد الى الفعلية والقرب بحسب استجماعه للشرايط و عدمه و كذا في العلة المادية و غيرها بل الاربع كانّها شيء واحد فان الصانع من حيث انه اتصل بالمادة وجعلها محل صنعه و مجلاه و مظهره فكانه هي ومن حيث ان المادة اتصلت بالفاعل كما ان الخشب وقع بيد الفاعل كانت من صنعه والصورة ايضا شيء متدرج في الوجود كما قال (قدس سره) «ثم لكل نجر من الفاعل....» (الى آخره) ثم الصورة كمال المادة والمادة نقصانها والكامل والناقص ليسا فردين فضلاً عن ان يكونا نوعين بل هما طوران لشيء واحد ثم الصورة من حيث انها مابه الشيء بالفعل ، صورة هي غاية كماقال (قدس سره): من حيث انها ماتنتهي اليها الفعل والغاية ، هذه قد تكون هي العلة الغائية المعقولة للفاعل والمعقول متحد بالعاقل؛ وايضا العلة الغائية هي الفاعل كماسبق .

وايضاً الصورةالخارجيّه‌ عين‌الصورة التى فى عالم‌الفاعل كانها نزلت من لوح النفس الى لوح‌المادّة والمعلوم متحد مع‌العالم و ايضاً الغاية كمال‌الصورة فالصوره‌ الكماليّة للسرير جلوس‌السلطان عليه والصورة التماميه‌ للكتاب قرائة القارى اياه .

وقوله : والغاية ايضاً فاعله‌ من جهه‌ .

قد مرّ وجهه . و ايضاً من جهة انها علة فاعليّه‌الفاعل ان كانت علّه‌ غائيه‌ و غرض من جهة اى: من جهه‌ استكمال‌الفاعل‌الامكانى به ، و غايه‌ من جهة اى : من جهه‌ انها تدعوالفاعل على‌الفعل .

قوله (ص٧٨، س٢) : «ومن هاهنا يعلم»

اى من ان‌المادّة من انقص مراتبها الى‌اعلاهاشىء واحد فالمادّةالاولى والمادة المجسمة والماده‌ النوعيّة و هكذا الى‌الجسد الانسانى والحيوانى و غيرهما التى وجودالعشق والشوق فيها ظاهر، كلهاواحدفاذا كانت هى عين‌المادّة الاولى و كمالها وكمال‌الشىء «هوهو» فعشقها و شوقهاعين عشق الهيولى‌الاولى و شوقها .

قوله : «ومثل ذلك بالنار فانها تسوّد» هذا ايضاًمن‌الافعال المشابهة فان‌الفاعل للسواد الدخان لاالنار ولو سلّم ان‌السواد من‌النار فباعتبار القابل اذ لخصوصيات ـ الافعال والحركة ايضاً سخونة لانها طلب‌والطلب سخونه‌ «ما» حتى عرّف‌الميل والارادة فى‌السلوك بانها جمرة نار تنقدح‌فى‌القلب وهذا كما قلنا ان‌القهر فى‌الحق تعالى باهريّة نوره على كل نور و فى‌النفس حالة نفسانيّه‌ معنويه‌ ، و فى‌البدن غليان‌الدم وانتفاح‌الاوداج او نعكس‌الامروتقول: السخونة حركة . و لذا كلما اشتدّ السخونه‌ اشتدّالحركه‌ كما فى‌النار .

قوله (ص٧٩، س١) : «والحق ان الفاعل يؤثر وجوده ....»

اقول : احقّ ان يقال ان فيه شرط زيادة على سنخيّة الوجودين فانه لو صار البياض علّة للسواد مثلاً فالبياض الموجود له سنخيّة من السواد الموجود و معلوم انها لا يكفى؛ فغرض الشيخ فى رسالة العشق ايضاً هذا فبعلاوة سنخيّة الوجود لا بُدّ من السنخيّة فى الماهيه[1] ايضاً كما قال :فيها: كل منفعل ينفعل بتوسط مثال يقع منه فيه . و ذلك بين بالاستقراء فان الحرارة الناريّة تفعل فى جرم من الاجرام بان تضع فيه مثالها و هو السخونة و كذلك ساير القوى من الكيفيات والنفس الناطقة انما تفعل فى نفس ناطقة مثلها بان تضع فيها امثالها و هى الصورة العقليّة المجردة و السيف انما يضع فى الجسم مثاله و هو شكله والمسن انما يحد السكين بان يضع فى جوانب حده مثال ما ماسته و هو استواء الاجزاء وملامستها» انتهى .

قوله (ص٧٩، س٨): «وبالنسبة الى نفس الوجود الفايض[2] عليها منه مقوم لا فاعل»

هو (قدس سره) لا يفى بهذه المواضعة بل ينادى فى جميع كتبه وفى هذا الكتاب بان الوجود مجعول بالذات والمباينة ليست معتبرة فى الفعل والفاعليّة ليست الا التشأن وبالجملة المباينه الصفتيّة كافيه فى الفاعليه الحقيقيه كما قال على عليه السلام : «توحيده تمييزه عن خلقه و حكم التمييز بينونة صفة لا بينونه عزلة» .

١ـ واعلم ان بين جوهر ذات المعلول والعلة لا بد وان تكون السنخية موجوده حتى يصدر المعلول الفياضة و لهذه السنخية يؤثر عقل الاول فى الثانى و يؤثر الجوهر الجسمانى فى العرض التابع له والحال ان الجوهر والعرض بحسب المفهوم متباينان ولكن بحسب الوجود متوافقان والماهية ليست بمجعولة حتى تكون السنخية بين الماهيات و قد صرح به صدر المتالهين والحكيم المحشى ومن الادلة على اصالة الوجود : ان السنخية مما هى لا بد منها فى العلة والمعلول والماهيات بذواتها متباينات ولو كانت العلية والمعلولية بين الماهيات يلزم صدور كل شئ من كل شئ .

٢ـ المفاض....خ‌ل

قوله (ص٧٩، س٩) : «اذ لو كانتا موجودتين متغايرتين لم يكن احديهما قوة والآخر فعلا»

اقول ما هو مناط المغايرة جعله (قدس سره) مناط الاتحاد فان حيثية القوة معاندة لحيثية الفعلية كما هو مفاد دليل القوة والفعل الذى هو احد مناهج اثبات الهيولى وعندى التركيب الاتحادى بين المادة والصورة غير صحيح لاستلزامه التمحلات الكثيرة فى باب الحلول والعلية والتفرقة بين المركبات الخارجية والعقلية وغير ذلك[1] .

ويمكن تأويل كلامه و ان لم يوافقه بعض كلماته بان نسبة المادة الى الصورة لما كانت نسبة النقص الى التمام والنقص والتمام من سنخ واحد ولا يجعلان الناقص والتام نوعين كانتا متحدتين بهذا المعنى الا ترى ان البياض الضعيف ناقص البياض الشديد والشديد تمام الضعيف لا ان الشديد منه تمام السواد وكماله والسواد نقصانه وكذلك النور الشديد كمال النور الضعيف و هذا نقصان ذاك لا انه كمال الظلمة والظلمة نقصانه و معلوم ان البياضين والنورين متحدان .

قوله (ص٨٠، س١١) : «قد علم بما ذكرناه من ان المعتبر فى جانب المادة القوة والابهام»

والعناصر مادة المواليد فالصورة الواحدة والتعين الواحد مانع عن المادية فكيف التعينات الاربعة .

قوله (ص٨١، س٤) : «وستطلع على برهانه من كون الصور النوعية عين الفصول»

التى هى جواهر بالعرض فانها ليست جواهر بالذات لعرضية الجنس للفصل ولا اعراضاً لعدم تقوم الجوهر بالعرض وليست اعداماً فلتكن وجودات .

١ـ والحق ان التركيب الانضمامى ينافى الحمل والمبهم متحد فى الوجود مع المتحصل والحكيم المحشى قد خلط الاعتبارات .

قوله (ص۸۱، س۵) : «انا قد وضعنا قاعـدة»

ذكرها فى مباحث الصور النوعيّة من الجواهر والاعراض من الاسفار[1] ملخصها انه اذا تركب امر تركيباً طبيعياً له وحـدة طبيعيّة من امرين احدهما متيقن الجوهريّة والآخر مشكوكها واردت ان تعلم حـال الآخر اهو جوهر او عرض فانظر فى درجة وجودها و مرتبة فضيلته بحسب الآثار فان كان وجوده اقوى مما تحققت جوهريّته وقد حقق انه لا بد من ارتباط بين اجزاء المـركب الحقيقى بالعليّة والمعـلوليّة والتقويم والتقوم .

فاعلم ان نسبة التقويم والعلية الى ذلك الاقوى لازم والى الآخر مقابلهمـا فيكون ذلك جوهراً والا لكان المعلول اتم وان كان وجوده اضعف كان معلولاً فيكون عرضاً و ان كان جوهراً كان مادة لوجوب احتياجه الى الجوهر الآخر والا لم يتحقق التركيب الحقيقى وهذا كالنبات والحيوان المركب كل منهما من الجسم والنفس ونشك فى ان النفس جوهر او مزاج او عرض آخر و معلـوم ان الآثار المرتبة على وجود النفس فوق آثار الجسم والجسم محتاج فى تنوعه الى النفس كما ان كل مادة مجسمة محتاجة فى التنوع الى الصورة النـوعيّة فيعلم من هذا ان النفس جوهر .

قوله (ص۷۱، س۱۸) : «لما ذكره المحقق الطوسى»

لعل مراد المحقق ايضاً بالقابل مبدء القبول لا مفهوم الوصف .

قوله : «لايوصف بها لا مادة له فى الخارج» ولا فى نفس الامر بل ماله مادة ايضاً لجريان المناط الذى ذكره (قدس سره) من ان الامكان عدمى الا انه يوصف بالامكان

۱ــ اسفار اربعه جواهر و اعراض ، طبع طهران ۱۲۸۲ﻫ ص۱٤۰ .

الاستعدادی الذی هو موجود والاتصاف به من باب تحقق الطبیعة لا من باب سلب الطبیعة .

قوله (ص٨٣، س١٠) : «اذاالامكان مفهوم علمی.....»

حاصله ان الامکان سلب الضرورتین وسلب الطبیعة بسلب جمیع افرادها بخلاف تحققها فبمجرد صحة سلب الضرورتین عن مرتبة من مراتب نفس الامر و هی مرتبه الماهیة من حیث هی لا یصح سلب الضرورتین عن مطلق نفس الامر لان رفع الطبیعة برفع جمیع افرادها ، فبمجرد سلب الحرکة عن زید فی بیته مثلاً مع کونه متحرکاً فی السوق لا یصح سلب الحرکة عن زید فی نفس الامر ؛ فالضرورة فی المرتبة مسلوبه عن العقل الکلی ولکن الضرورة السابقة واللاحقه حقتا به ، بل الضرورة الدائمة بدوام المبدء الاول الذی لا یمکن من عدم المعلول الذاتی له غیر مسلوبة عنه .

قوله (ص٨٣، س١٤) : «فلا بدّ له من مادة و موضوع»

هذه المادة هی المادّة بالمعنی الاخص ولو ارید معناها الاعم ای حامل الاستعداد، فموضوع العرض و متعلق النفس ایضاً مادّة وهی بهذا المعنی فی قولهم: «کل حادث مسبوق بمادّة و مدّة» .

قوله : «او انفعالاً» واذا کانت القوّة انفعالیّة فهی مبدء قابلی للتغییر من آخر من حیث هو آخر فاطلاق المبدء علی الفعلیة والانفعالیّة فی التعریف من باب عموم المجاز .

ثم ان القوّة بالمعنی الاول ای مبدء التغیر یستعمل فی مباحث القوی والطبایع ومباحث النفوس والقوّة التی تقابل الفعل یستعمل فی مباحث المواد والتی تقابل

الضعف فی مباحث الکیفیات من القوّة واللاقوّة .

قوله (ص۸۳، س۵) : «وقوة الفاعل قد یکون محدوداً.....»

وجه الضبط بقول تفصیلی ان یقال : قوّة الفاعل اما ان یکون علی فعل واحـد واما ان یکون علی کثیر و کل منهما اما مع الشعور اولا معه والقوّة علی الواحد ـ المدیمة الشعور اما متقومة بالمحل واما مقومه له والمقومه اما فی البسیط و اما فی المرکب بالتفصیل الّذی ذکره فی مرحلة القوّة والفعل من الاسفار[1] .

قوله : «وقد یظن فیفسرون القدرة بصحّة الصدور واللاصدور» والصحّة امکان ووجوب الوجود بالذات واجب الوجود من جمیع الجهات و قد یفسر بوقوع الترک وقتاً ووقوع الفعل وقتاً وهذا انقطاع الفیض .

قوله: «یصدق علیه انه لو لم یشاء....» لأنه عالم مرید واستحالة عدم المشیّة لانّها عین ذاته تعالی ولان تمامیّة وجوده و حکمته و تکلّمه لا یقتضی قطع الفیض فعدم المشیّة عدم هذه .

قوله (ص۸۳، س۱۸) : «مضطر فی صورة مختار»

وذلک لان الداعی یسخره و یقسره علی الفعل ولولاه لم یفعل فلا فاعل بذاته لذاته الا واجب الوجود تعالی فلا مختار بالحقیقة الا هو «وهو القاهر فوق عباده» .

قوله (ص۸٤، س٤،٥) : «بل لشیء لم یکن فی نفسه متحرکاً»

«الاوضح زیادة »الفا« او «حتی» علی قوله: «لم یکن» وقس علیه الکلام فی قوله قدس سره «یکون السخونة فیه بالقوة» والمستتر فی «لم یکن» عاید الی المتحرک والبارز فی کلمة «فیه» الی الحار .

۱ـ الاسفار الاربعه چاپ ط کـ ۱۲۸۲ ﻫ ق جلد اول ص

قوله (ص٤٨، س١٤): «فحقيقةالهيولى هىالاستعداد والحدوث»

اى حدوث‌الاستعداد الذى هو بل ذاتهـــا لان جنسها مضمن فى فصلها و فصلها مضمن فى جنسها فانها نوع بسيط فلها استمداد بعداستعداد، لقبول صورة بعدصورة كلاهما اى‌الاستعداد والصورة على سبيل‌الاتصال وكلا جوهر اماالصورة فظاهر و اماالاستعداد فلأنّه حقيقةالهيولى التى‌هى‌جوهر ولا غرو فى‌كون‌الاستعداد جوهراً فكما ان‌العلوم والارادات والقدرة وغيرهاتنتهى الى علم قائم بذاته وارادة و قدرة قائمتين بذاتهما كذلك‌الاستمدادات ينتهى‌الى استعداد قائم بذاته هى‌الهيولى فظهـــر حقيقة قوله (قدس‌سره): «فحقيقةالهيولى‌هى‌الاستعداد والحدوث» .

ثم‌الاولى تأخير هذه‌الحكمةالعرشية من‌الحـــكمة العرشيّة التى تتلوها كما لا يخفى وفى بعض‌النسخ ليس قوله : «فالحركة لماكانت....» معنوناً بالحكمةالعرشيّة ولا بعنوان آخر .

قوله (ص٥٨، س٤) :

«ولو لم تكن امراً سيالاً متجددالذات لم يمكن صدورالحركة عنها» .

ان قيل : التجدد ذاتى لهذاالمعلول‌الّذى هوالحركة العرضية التى فى‌المقولات الاربع العرضيّة والذاتى لايعلل كما تقولون انتم فى‌اصل‌الطبيعة المتجددة بالذات المختلفة بحدودها ومراتبها عن‌العلة‌القديمة: ان تجددها ذاتى و وجودها عن‌العلّة .

قلت : لما كان ما بالعرض منتهياً الى ما بالذات فلينته الذاتيّة فى‌التجدد الى الطبيعةالجوهريّة لان‌الاعراض فى ذاتهاوصفاتها جميعاً تابعة كما اشار (قدس‌سره) وايضاً لو كان‌التجدد ذاتياً للحركةالعرضيةوكان وجودها من‌الطبيعة كما قال‌السائل

كانت‌الطبيعة فاعلاً الهيئة والفاعل الالهى‌هومفيدالوجود و مفيدالوجود هو تعالى والفاعل الطبيعى ليس الا مفيدالحركة وهوليس الاالقوى والطبايع ومن‌المبرهنات والمتفق عليه بل من‌الواضحات استنادالحركةالعرضية الى‌الطبيعة حتى عرفت بانها المبدء الاول للحركة والسكون فنفس‌تجددالاين و تجدد الكم و غيرها مستندة الى‌الطبيعة والوجود اجل من‌الاستناد اليها بخلاف ما اذا كان تجددالطبيعة ذاتياً لها ووجودها مستنداً الى‌الله تعالى و ايضاً قسمواالمحرك بانه اما محرك بمعنى انه مفيد نفس‌الحركة و هوالطبيعة واما محرك‌بمعنى‌انه‌مفيد وجودالذات‌المتحركة و هوالفاعل المفارق .

قوله (ص۸۵، س۱۹) : «وايضاً الطبيعة اذا وجدت فى‌الجسم.....»

دليل آخر على تجددالطبيعة فى ذاتها مبنى على عدم تأثيرها فى مواد انفسها التى هى محالها لعدم امكان‌الوضع بينهما فلا تقدم بالعلية بين‌الطبيعة والحركة والآثارالاخرى بل بينها تبعية بالذات‌والحركة تجدد امر و ذلك‌الامر هوالطبيعة فمبدءالجميع امر اجل من‌الطبيعة الا ان‌فيض‌الوجود يمر اولاً على‌الطبيعة ثم على الآثار الأخرى من ذلك المبدء الاجل‌لكنه الزامى لا برهانى والالزم تعطيل ـ القوى والطبايع جلّ عن ذلك و من يثبت‌القوى والطبايع و يسندالتأثير مطلقاً اليها يقول باشتراط‌الوضع عند تأثيرها فى‌الموادالمنفصلة عن موادها لا فى مواد انفسها لان اشتراط الوضع لتحصيل القرب والمناسبة بين‌المؤثر والمتأثر اذا كانا متباينين والاتحاد فوقهما مغن عنهما كيف و دليله‌الاول مبنى على كون الحركات الاربع معلولة للطبيعة نعم هذاالدليل يناسب‌مذاق‌الشيخ‌الاشراقى حيث يسند كل‌الآثار التى

فی عالمنا هذا الی‌الصورالنوعیة [1] المفارقة اعنی العقول العرضیة التی من‌الطبقة المتکافئة .

قوله (ص٨٦، س٤) : «وقد یوجد مبدء اعلی من‌الطبیعة»

کلام خطابی تلخیصه : انهم لم یقصدواالتعلیل لافی قولهم: حرّ طبیعی . ولافی قولهم: برد طبیعی، و شکل طبیعی وحیّز طبیعی ، و نحوها ولا فی قولهم: قوی نفسانیّة . اذ لو قصدواالتعلیل لنسبواالحرّ والبرد والحیّز والشکل الی‌النفس اذ فی ذوات‌الانفس‌المبدء للآثار هوالنفس لاالطبیعة عند مسندی‌الآثار الیهما فلا یسوغ لاحد ان یتمسک فی اثبات ان‌الآثارالطبیعیّة معالیل‌الطبیعة بقولهم حرکة طبیعیة اوحرّ طبیعی او برد طبیعی او نحوها .

قوله (ص٨٦، س١١) : «والفرق بین هذین‌القبلتین»

ای بین‌النفس والطبیعة او بین‌النفس والطبیعة و بین توابعهما من قوی‌النفس و

١ــ واعلم ان هذاالدلیل یناسب طریقةالمصنف‌العلامةلاالشیخ‌الاشراق والحکیم المحشی ذکر هذه المناقشة فی‌حواشیه علی‌الاسفار ونحن قدذکرنا فی‌تعلیقة کتبناها فی‌هذاالموضع من‌الاسفار فی‌جواب مناقشة‌الحکیم المحشی: ان‌المصنف لا ینکرالصورالنوعیة بل یثبتها ولکنه یقول: باتحادالطبیعة والحرکة کما یقول باتحاد النفس مع جمیع قواها العالیة والسافلة فاتحادالصورالنوعیة ای‌الطبیعة مع‌الحرکة امر اقام‌البرهان علیه فی‌الاسفار والعجب من‌الحکیم‌المحشی کیف اشتبه علیه الامر و ظن ان هذا البرهان یناسب مذاق‌الشیخ الاشراقی و قد قلنا : ان‌الطبیعة والحرکة معین فی‌الوجود فالطبیعة امر متجدد سیال والحرکة نفس تجددها و هذاالاتحاد یجری فی‌الکیف والکم‌الطبیعی‌والوجودالواحد یمر علی‌الطبیعة والکم والکیف فی الجوهر وفی‌العرض عرض نظیر ما قالوا : ان فیض‌الوجود یصل اولا و بالذات الی‌الصورة و یمر منها ویصل الی‌المادة والترکیب بینهما اتحادی والترتب‌عقلی فافهم و تامل و داب المصنف العلامة فی‌المباحث العقلیة ان یتکلم فی تحقیقاته الخاصة علی مذاق‌القوم و یقیم‌البراهین علی مراهم ثم یتصدی‌علی اقامة البراهین علی طریقته والبراهین التی اقامها علی‌الحرکةالجوهریة المبتنیة علی کون الطبیعة مبدء الحرکة انما هو علی مشرب‌القوم القائلین بمبدئیةالطبیعة للحرکة .... ج، آ

صفات‌الطبيعة .

قوله : «كالبخار» ان قيل : لوتم هذا لزم حد جامع آخر بين‌البخار والماء و آخر بينه و بين‌الهواء ثم ننقل‌الكلام اليه حتى يلزم حدود مشتركة غير متناهية محصورة بين حاصرين و هومحال .

قلنا لما كانت‌الحركة متصلة واحدة لم يكن هنا كثرة فضلاً عن كونها غير متناهية فكل‌المراتب موجودة بوجود واحد وما اشبه السؤال والجواب بالسئوال المذكور في اواخر الهيات‌الاسفار: من‌انه‌لماكان‌الشدة والضعف امرين نسبيّين لزم ان يكون بين‌النورالاقرب الى‌الواجب تعالى و هوالعقل‌الاول و بين‌الثانى نور اخر لا يصل في شدّة‌النورية الى‌الاول ولا فى‌ضعفها الى‌الثانى ثم بينه و بين‌الآخر نور آخر وهكذا الى غيرالنهاية والجواب المذكور هناك ان مراتب‌الانوار و درجات العقول شيء واحد ولا فصل و بينونة فى‌الوجود بينها .

قوله (ص۸۶، س۱۷) : «لزم خلوالمادة عن صورالعناصر»

كلها في زمان و هو زمان‌الخلو عن‌الواسطة و لعلك تقول: هذا لو تم لزم‌الخلو عن‌الصورة فى‌الآن لا فى‌الزمان لان ذلك‌المفصل آنى لا زمانى فالجواب انه على طريقتهم من‌الكون والفساد و عدم‌القول‌بالحركة‌الجوهرية لا اتصال والتكون غير التقضى فبين ان آخر وجود الصورة‌المقتضية وان اول وجودالصورة المتكوّنة لو لم يتحقق زمان لزم تتالى‌الآنين بخلاف الطريقة المحقّة التى ذهب اليه المصنّف

۱ـ قال صدرالحكماء فى‌الاسفار «القسم‌الالهيات» و «حواشى حكمة‌الاشراق» : ان ههنا شكا عويصا عرضناه على سيدنا‌الاستاد و كثير من‌المعاصرين«ولم يات «ياتوا» بمشبع . ثم اجاب عن‌الاشكال .

(قدس سره) حيث لا مفصل عنده اصلاً والتكون عين التقضّي اذا الحركة متّصلة واحدة سيّاله في عين كونها ذات درجات من الامثال المتجددة المتفاوتة كمالاً و نقصاناً حتى يؤدي الى الواسطة ثم الى المخالفة مفهوماً كل ذلك على سبيل الاتصال المساوق للوحدة الشخصيّة .

قوله (ص٨٧، س١) : «بمعنى ان النفس نازلة اليها.....»

لكن بلا تجاف عن مقامها العالي كما هو القانون في تنزل كل مجرد جامع بين مقامي التشبيه والتنزيه .

قوله (ص٨٧، س٦) : «وبعض القائلين بهذا التركيب....»

فلما لم يحصلوا اعتبار المادة وانها بما هي مادة مبهمة واحدة لا تعين فيها فضلاً عن التعينات الاربعة قالوا بخلع صور العناصر في المركبات ولما لم يحصلوا امر النفس وانها مظهر صفات التنزيه والتشبيه لم يعلموا ان لها مقام طبع يمكن ان يكون صورة متحدة مع المادّة مع انحفاظ مقامها التجردي.

قوله (ص٨٨، س٩) : «فالمادة التي تتصرف فيها النفس.....»

اي المادّة بمعنى المتعلق و هو البدن ليست اولا وبالذات هي هذا البدن الطبيعي بل البدن النوري المثالي الذي هذا البدن الطبيعي بل الروح البخاري الذي فيه غلافه وقشره والنسبة بينهما في التعلق كالنسبة بين الطبيعيين في التسخر وكما ان الطبيعة الخادمة بالقسر كقوّة للبدن الطبيعي كذلك الطبيعة المجبوله على الخدمه التي هي من صقع النفس كقوّة محركه في البدن المثالي.

ثم انه لما كان السؤال المذكور في الطبيعة جارياً في البدن تعرض في التعريف لجوابه بان البدن ايضا بدنان «بدن طبيعي» و «بدن مثالي» والثاني متصرف فيه اولا

وبالذات ولا يتحقق باستعمالها اياه كلالا والطبيعى سواء كان الروح البخارى الّذى هو المتعلق الاول عندهم او هذا البدن الذى هو المتعلق الاول عندهم او هذا البدن الذى هو قشره وغلافه متصرف فيه بالعرض وفى كون البدن المثالى متصرفاً فيه فى النوم ونحوه وليل على تجرد النفس عن البدن الطبيعى لغنائها عن استعماله فان مشاعره وكثيراً من قواها راكدة ، والنفس مبصر ومستمع وبالجملة تدرك و تحرك و تتكلم و تأكل وتشرب بالبدن المثالى .

قوله (ص۸۸، س۱٤) : «واما سبب الموت الطبيعى»

لما كان عنده (قدس سره) جميع الصور الفايضة على البدن والطبيعة المسخرة من عالم النفس بل الغذاء عنده (قدس سره) من عالم النفس فلو لم يكن تحول النفس الى مافوقها بالحركة الجوهرية آنا فآنا و قلة مبالاتها بالفطرة الاولى بالبدن بل تكون شديدالعناية به لما اتفق الموت اذ حينئذ ترسل الحرارة الغريزية والقوى و الطبايع الى البدن و تحفظه و تحميه فكما كانت كذلك قبل كيف و قد صارت اكمل واقدر، فليكن انبعاثها هاهنا اكثر لكنها متشمرة للسفر الى الله تعالى شايقة اليه بالجبلة، شمرت اولم تشمر، والكاره للموت انما هوالوهم والخيال بل هما ايضاً فى شغل الذهاب اليه بالترقى والتحول يوماً فيوماً وليس الموت الا هذا على انك ان شرحت مراتب النفس لم تجدها منحصرة فيهما .

قوله : «على عكس ما تخيلوه» اى على خلاف ماتخيلوه .

قوله : «من غير تناسخ» لان التناسخ على سبيل الاتصال .

قوله : «ففيها سرآخر» اذ فيها تفصيل فان من الحيوانات ما هوتام الحواس وله تخيل و توهم و حفظ فله تجرد برزخى كماهو مذهبه (قدس سره) .

قوله (ص۸۹، س۷) : «فالحركة بمنزلة شخص»

اى الحركة في المقولات الاربع العرضيّة بمنزلة شخص روحه حركة الطّبيعة اذ الاعراض كلا تابعة للجواهر والتفصيل ان يقال كما ان الزمان شخص روحه الآن السيّال و روحه الدهر اى وعاء الثابتات و روحه السرمد اى الجاري مجرى الوعاء للواجب و صفاته .

قوله (ص۸۹، س۱۵) : «تذكرة»

ما في هذه التذكرة يؤكد ما قلنا في بعض الادلّة على الحركة الجوهريّة انه الزامى لا برهانى اذ التفصيل في امر القوى والطبايع ان الاشاعرة قالوا بابطال القوى والطبايع و ان الآثار مستندة الى الله تعالى بلا واسطة و بعض آخر يقول بتعطيلها و كلا هما باطل والمشاؤن سيّما الطبيعيون مصرون على اثباتها والحق و هو المستفاد من كلمات المصنف (قدس سره) انه لامنافات بين كون الآثار مستندة الى القوى وكونها مسخّرة بايدى ملائكة الله فاذا لو حفظ التعيّنات استندت الآثار اليها ولو كما قلنا في كون الصورة علّة للهيولى من ان فيض الوجود يمر من المبدء فلا تستند شيء اليها اذ الايجاد فرع الوجود .

قوله (ص۹۲، س۲) : «فموضوع العلم الطبيعى»

موضوعه عند بعضهم الجسم المتحرك، وعند محققيهم الجسم من حيث هو واقع في التغير لادخال مباحث الكون و نحوهما لانهما دفعيان عندهم لا تدريجيّان و عند المصنف (قدس سره) نفس الحركة لا ذات ثبت له الحركة لان ذات الجسم النوعى و هى الطبيعة حركة وجوداً [1] عنده (قدس سره) و قد سبق منا هذا .

۱ـ لان الحركة لا تكون متاخرة عن ذات الطبيعة بل تكون عين الطبيعة، والطبيعة حركة و متحرك والزمان

قوله (ص٩٢، س١٤) : «فزمان حدوثه بعينه زمان بقائه»

وزمان بقائه مجموع ازمنة حدوثه لان حدوثه حدوثات مثلاً زمان احداث النفس الانسانية السيالة بما هى نفس جميع ازمنة بقائه اى احداثاته فجعلها و تخمير طينتها لا يتم بجعلها في ايام الرضاعة مثلاً، بل تخمير طينتها من ملكاتها العلمية من اول عمر الانسان الى آخره و لهذا يقال في حدّ الانسان : حيوان ناطق مايت. فهكذا في احداث الانسان الكبير زمان حدوثه ازمنة حدوثاته فلا يمكن احداث العالم الا بالتدريج و ذلك من نقصه الذاتى لان له وجوداً امتدادياً سيالاً ولا فتور في الجاعل لان امره «ان يقول له كن فيكون» فقد وقع خلقته فى «ستة ايام» هى مدة عمر العالم ولا يحصيها الا «هو» لعدم انقطاع فيضه عابراً و غابراً وهى مدة ايام دعوة اولى العزم من الرسل الستة فمدة بقاء كل نبيّ منهم و بقاء اوصيائه «الاثنى عشر» الف سنة باعتبار مظهريه الف من اسماء «الله تعالى» و هو يوم واحد ربوبى عند الله سواء كان الفاً نجومياً او آلافاً واليوم السادس يوم نزول القرآن من اول ظهور آداب الخاتم «صلى الله عليه وآله وسلم» الى آخر ظهور اولياء امته و دولهم التى هى دولته الحقة

ثم ان القول بالادوار والاكوار عند الاشراقيين المحققين معراف يناسب المقام ولا نطيل الكلام بذكره فافهم واستقم وهذا بحسب السلسلة المرضية للاكوان الطبيعه واما بحسب السلسله الطوليه النزوليه فى الايام الستة ايام بروز التعيّنات

✓

متحد مع الحركة فى الخارج لانه من العوارض التحليليه؟ لوجود الحركة بناءاً عليهذا لايمكن تصور الجسم من دون لحاظ الحركة فيكون للجسم المتحرك غير الابعاد الثلاثة بعداً آخر و هو الزمان فافهم و تامل فى ما ذكرناه و انه بالتامل جدير و هذا اقوى من الدليل الذى اقامه «لاينشتين» على اثبات البعد الرابع لان الزمان بعد موجود فى صريح وجود الجسم المادى .

واختفاء نورالحق سواء كان من فرطالظهوور او باعتبار الحجب النوريّة الاسمائيّة او باعتبارالحجبالامريّة والخلقية وهي: الاحدية والواحدية والجبروت والملكوت والناسوت والكونالجامع فالجبروت لـه طبقتان طبقة عقول مرتّبة يقال لهـا عقول طوليّه و طبقه عقول متكافئه يقال لهـا عقول عرضيّه .

والملكوت لها مرتبتان اعلى و هيالنفوس الكليّة واسفل و هي مثل معلقة، واماالاحديّه والواحديـه فمستثناه اذ لاخلقة هناك و نزولالقرآن في هـذاالوجه وما يليه انما هو من مرتبةالعلم العنائي علىاعلىمراتب وجودالختمي «صلىالله عليه و آله» واما بحسبالسلسلة الطوليةالعروجيه فالايامالستّه هي ستّه من اللطايف السبع الانسانية من «الطبع والنفس والروح والسرّ والخفيّ والاخفى» والسابعة مستثناة لانّها مقامالفناء لاالخلقة .

اعلم انه لا بدّ ان يلاحظالعارف البصير فيالكل ما في كل كل «ماخلقكم ولا بعثكم الاّ كنفس واحدة» و يعرف ان هذهالتحولات والصيـرورة الىالله طوليّة لا عرضيّة فيالكل كما في كل .

قوله : «يكون مبدَعاً» هوالهيولى.

قوله (ص٩٣، س١) : «فله سبب اذا ثبت قدمه امتنع عدمه»

وعكس نقيضه : ان ما لم يمتنع عدمه لم يثبت قدمه؛ بلهو حادث، و كل حادث ممكن والامكان مناطالحاجة الىالسبب .

قوله (ص٩٣، س٣) : «خلاء غير متناه او ظلمة او هاوية»

و قد يؤّل بان مرادهم المبدءالقابلى الذى هوالهيولى و معلوم انها ظلمة و هاوية و خاليه عن جميعالحلى والخلل منالصور الجوهريّة و العـرضيّه في ذاتها

وابتداء السلسلة الطوليه الصعوديه .

قوله (ص٩٣، س٤) : «فيسبقه امكان آخر سبقا زمانيا»

ان قلت : ماالفرق بينه و بين سابقه اعني قوله : و الا لسبقه امكان آخر و كذلك الى ما لانهاية حيث جعله محذوراً دون هذا. قلت: الكلام هناك في الموضوع والترتب كان طولياً لان القابل يجامع المقبول وهنا في المعدّ والترتب عرضى والتسلسل تعاقبى مجوّز عندهم .

قوله (ص٩٤، س٦) : «مع المادة لا فيها»

لان التهيّؤ الذى فى المادّة بالنسبة اليها استعداد و انما هى امكان بالنسبة الى المستعد له والمستعد له هنا مع المادّة فكذا صفته هذا عندهم و اما عند المصنف (قدس سره) ففي المادّة لان النفس جسمانية اولاً هذا اذا كان للامكان معنيان كما هو فحوى كلامهم .

واما ظاهر كلامهم فهو ان وجود المستعد له قسمان قسم يحصل فى المادة المستعدّة وقسم يحصل معها واما الامكان ففي كلا القسمين فى المادّة سواء كانت مادّة متقومة بالمستعد له او مادة يتخصص بها احد الطرفين .

قوله (ص٩٥، س١٠) : «بل بحسب جود المبدء الوهاب على هذا الوجه»

اى على وجه الامكان الاستعدادى بالعرض واما حديث الجود فقط فلا يحسم مادّة الاشكال ولا ينقطع به السؤال اذ يقال لمَ لا يفيض على المادّة النملية مثلاً النفس الناطقة فان المبدء جواد فحاصل الجواب ان الاستعداد لازم لكل حادث والعطايا بحسب القابليات الا انه قد يكتفى جود المبدء بالاستعداد بالعرض فاستعداد مادّة البدن للصورة المنطبعة البشرية بالذات وللنفس التى معها بالعرض وان كان الاصوب

طريقة المصنف (قدس سـره) نفسه كما لايخفى .

قوله (ص٩٦، س٢) : «فالحركة اذن كمال اول لشيء لا من حيث هو انسان.....»

هذاالتعريف لأرسطاطاليس و قد بيّنه الشيخ بيانا مبسوطاً[١] والمصنف (قـدس سره) بيّنه بياناً مختصراً غيره ، حاصله : ان الكمال الاول قد يقال و يراد به انه ليس كمالا ثانياً بل هو ما يتم به نوعيّةالنوع وهذا ليس بمراد هنا .

وقد يراد به انه :كمال مترقب لكمالآخر و هـو نفسه كمال ثان بعد تماميّة النوع و هذا هوالمراد هاهنا؛ فالحركة كمال اول بالنسبة اليالوصول الى المنتهى لما بالقوة من جهة ما هو بالقوة لا منجهةالانسانيه مثلاً اذ من هذه الجهة كماله الاول صورتهالنوعيّة التي هيالنفسالناطقة .

قوله (ص٩٦، س٤) : «وظن قوم هذاالظن وان كان باطلا»

من حيث انالحركه تجددالطبيعه لاالطبيعة المتجددة لكنـه حق على القول بالحركة الجوهريّه لانالحركه فيمقام وجودالطبيعة لافيمقام ثانيها فقط والوجود هوالذات النوريّة للشيء سيما على اصالةالوجود .

قوله (ص٩٦، س٥) : «بل هي متحركيةالطبيعة»

فان تجددالشيء بما هو تجددالشيء ليس بشيء متأصل انماالشيءالمتأصل هو الشيءالمتجدد و هذا مثل حدوثالحادث و تأثر المتأثر و نحوهما فانهما ليسا بشيء متأصّل والا لكان الحدوث حادثا والتأثرمتأثرا و تسلسلالامر الى غيرالنهاية : فالتسوُّد ليس سوادا....... متفرع على انالحركة تجددالطبيعة لاالطبيعه المتجددة.

١ـ طبيعياتالشفاء الطبعةالحجرية ١٣٠٥ ه ق

قوله (۹٦، س۸) : «لاستحالة اجتماع المثلين»

وللزوم التركيب في العرض وللزوم كون معنى الحركة في المقولة ان يكون المقولة موضوعاً لها والكل باطل .

قوله (ص۹٦، س١٦) : «واحداً بمعنى الاتصال»

يستنبط من قول القائل هذا، الحركة الجوهرية اذ الخروج من شيء الى شيء اذا كان بنحو الاتصال والتدريج كان حركةً فالطبيعة السارية سايلة عنده كما عند المصنف (قدس سره).

قوله (ص۹٦، س١٩) : «ومن هاهنا يعلم»

اى من قوله : «بل يكون له في كل آن مبلغ آخر» و قوله اخيراً: «وان كان بحسب قوته الطبيعية السارية ....»

قوله: «والقائل بالاشتداد الكيفي» ينبغي ان يراد بالقائل شخصاً معيناً كابى علي لا المفهوم الكلي ليحسن اردافه بقوله: وجماعة ممن فى طبقته. كما لا يخفى .

قوله : «في مسافة شخصية لموضوع شخصي» تعليق الحكم على الوصف مشعر بالعلية فيكون استدلالاً على شخصية الحركة بشخصيتها .

قوله (ص۹۷، س١) : «ليس امراً مبهماً كما يتوهم انه امر كلي»

وحينئذ لم يكن التوسطية موجودة كالقطعية و هذا باطل بل له سعة وجود في الخارج غير مرهون بحدين مخصوصين ومن هنا مثل الحكماء بسريان وجه الله البسيط في السلسلة الطولية النزولية والطولية الصعودية والسلسلة العرضية من غير انثلام في وحدته و بساطته بالحركة التوسطية الراسمة للقطع وبالآن السيال الراسم للزمان.

قوله (ص٩٧، س٢) : «فيكون‌المرسوم منه.......»

لان‌الراسم كروح للمرسوم فمنزلته منه منزلةالنفس من‌البدن فى آن وحدة البدن و تشخصه مع تبدلاته‌البينة بالنفس .

قوله: «غير متناهية بالفعل» متعلق بالامكان لا بانواع جواهر لان افراد ما فيه‌الحركة بالقوة مادام‌المتحرك متحركا او متعلق بعدم التناهى و فعلية بسبب ماهيات‌الجواهر النوعية كيف و اذا كان اختلاف‌الاعراض موجبا للقسمةالفعلية الخارجيه كان اختلاف‌الماهيات موجبا بطريق اولى لكن الماهيه انتزاعية على التحقيق و ايضا يجرى فى‌السوادات والحرارات و نحوها .

قوله (ص٩٧، س١٦) : «اذ لا يكون هناك امر بالفعل فيكون قوة فى قوة»

اذالهيولى امر بالقوة والصورة اذا فرضت سيالة ايضابالقوة فليس هناموضوع بالفعل ولكن سيجيىء فى اواخرالبحث‌الثالث انه ليس كذلك بل‌الفردالمتصل الواحد الذى من‌المبدء الذى المنتهى امر بالفعل لكنه بالفعل‌الزمانى لاالآنى ولاالدهرى بل‌الفردالواحدالبسيط‌المستمر الذى كالتوسط و هو اقوى من‌المتصل .

قوله (ص٩٧، س١٦) : «او يكون مقدار«ما» لازم تشخصه.......»

الاول كان مذهب‌القوم و هذا على ماهو التحقيق عنده (قدس سره) من‌ان‌التشخص بالوجود والعوارض امارات‌الشخصية و كلمة ماالابهاميه بالنسبه الى‌المقدارالصغير اوالوسيط اوالكبير على‌سبيل‌التمثيل لواعتبرناه والا فالكلام على تقدير التزام‌التعين فان مقدار ما صادق مع‌التبدل فكانه قال او يكون‌المقدار الصغير مثلاً لازم تشخصه .

قوله (ص۹۸، س۱) : «لاينفك عن مقدار»

كيف و تفاوت الجسم الطبيعى لازم البقاء عند الخصم والتعليمى بالاطلاق والتعيين والعروض عروض غير متأخّر في الوجود .

قوله : «فان الموضوع الجسمانى لا يخلو عن وضع» فان الوضع ايضاً لازم غير متأخّر في الوجود فان الجسم فى مقام ذاته الوجوديّة ممتدّ وفيه ترتيب و وضع بمعنى نسبة اجزاء الجسم بعضها الى بعض و نسبة المجموع الى الخارج ولو يكن الجسم فى مرتبه ذاته الوجوديّه ذا وضع و ترتيب كان نقطة او مجرداً .

قوله : «وليس يمنع تبدل انحاء الوجود» و يمكن ان يجاب بعكس ذلك بان يقال: التبدل في المفاهيم دون الوجود ، فان وجود ما هو كالتوسط من المقولة الذى فيها الحركة واحد بسيط و ان كان سيّالاً باعتبار نسبه فان كنقطه رأس مخروطه ترسم نقطاً و تتحد بها بل خطّاً لاتصافها و اما وجود ماهو المرسوم منه كالقطع فانه ايضاً واحد على سبيل الاتصال و فى كل مرتبة ينتزع منه مفهوم كتبدل مفهوم النفس النامية بالنفس الحيوانيه و هى بالنفس الناطقه ولا تصير انواعاً الا اذا وجدت بالوجودات المتفرقة .

قوله (ص۹۹، ص۶) : «البحث الثالث انه قد ثبت.....»

هذا ايضاً جواب بطريق الحل فكان الاولى ان يقال هناك ان فيه ابحاثاً و جعله بحثين لكون الآخرين بحثاً بطريق الحل فان هذا اثبات بقاء الموضوع بوحدته و شخصيّته بالمقايسة الى بقاء الموضوع وهو الهيولى فى الانقلابات بل هنا اولى من هناك للاتصال فى الحركات وما فيها الحركات .

قوله (ص۱۰۰ص، س۲) : «کما ذهب الیه‌الرواقیون»

اللام للعهد الذهنی لا للاستغراق اذ مذهبهم معلوم و هو ان‌الامتدادالجوهری صورة جسمیّة و هی‌الجسم عندهم لان‌الجسم بسیط و هو هیولی لان فیه قوة‌الحرکة والسکون و غیر ذلك نعم قول من یقول ان کل ما یقوله‌المشائون من ان‌الهیولی لا تعین لها اصلاً بل هی مع‌المتصل متصله و مع‌المنفصل منفصلة نقول به فی‌الصورة‌ـ الجسمیّة فهی مع‌الجسم‌التعلیمی الواحـد متصل واحد و مع‌الجسم‌التعلیمی المتعدد متصل متعدد و فی نفسها لا تعین لها کمـاقال‌المحقق القوشجی فی شرح‌التجرید من قبلهم یؤدّی الی هذا لانه حکم‌الهیـولی‌أجراه الی‌الصورة وفی‌الحقیقة انکارللجزء الصوری و کذا من یقول لیس فی‌الجسم‌الا اتصال واحد وهو اتصال‌الجسم‌التعلیمی والطبیعی متصل باتصال‌التعلیمی والتحقیق‌ان‌التعلیمی متصل بالاتصال‌الجوهری الذی للصورة‌الجسمیّة والتفاوت بالاطلاق والتعیین فان‌التعلیمی قدرالطبیعی ولو لم یکن الصورة متصلة بالـذات لکانت فی مرتبةذاتها اماجوهرا مجردافکیف‌یعرضه‌المقدار او جوهرا فردا و هو باطل و امـا هیولی هذا خلف .

قوله (ص۱۰۰، س۷) : «وکما ان‌السواد فی اشتداده له فرد شخصی من‌الوجودالزمانی»

یعنی ما هوالاعتبار من‌الفرد بالفعل فی‌الموضوع انما هو بالفـعل‌الزمانی کما اشرنا سابقاً وان لم یکن‌الافرادالآنیّة ولاالزمانیة الا بعاضیه من‌المقوله التی فیها الحرکه بالفعل بل بالقوة فانها منطویة فی‌ضمن ذلك‌الفردالمتصل بالفعل‌الزمانی .

قوله (ص۱۰۱، س۷) : «واعلم ان ما ذکره مغالطة»

یعنی ان ما هو غیر باق هوالجسم بشرط شیء من درجات‌الصغر والکبر والمواد الغذائیة‌المخصوصة اولا بشرط بمعنی الجنس اذالجنس یصدق علی‌الکثرة‌المختلفة‌ـ

الحقايق مواطاة فهو هى فلم يبق لتبدل المختلفات لكن الجسم بشرط لا الّذى هو الجوهر القابل الابعاد فقط باق بعينه .

قوله : «بل النامى هو زيد» كلمة بل للترقى يعنى بل تقول الموضوع هو زيد المتشخص بالنفس لا ان الموضوع نفس زيد ولا انه بدنه .

قوله (۱۰۲، س۳) : «منها انها طالبة لاحيازها»

يعنى الحركات المستقيمة تدل على الجهات والجهات على المحدود كما قرّر فى موضعه .

قوله : «جسم ابداعى فلو كان محدثا لكان مسبوقا بمدة» والمدّة قدر حركة الجسم الابداعى فيلزم من رفعه وضعه وايضا لو كان محدثا و منقطعا لزم الانقطاع الزمان وانقطاع الفيض اذ لولاه لم يكن جهة و لولا الجهة لم يكن تركيب لان تركيب العناصر توجه من جهة الى جهة و لو لم يكن تركيب كان قطع الفيض والامساك عن الجود ولا تزيده كثرة العطاء الا جودا وكرما و ايضا لو كان محدثا لاحتجنا الى جسم آخر يكون بحركته رابطا له الى القديم والحدث الزمانى المنقطع لا يمكن ان يكون حام للحركة الغير المتناهية .

قوله : «دورى الحركات» ولو كان مستقيم الحركات ولو كان فى اللاجهة جهة و ايضا لم يكن فلكا لان الفلك مبدء الميل المستدير لا المستقيم .

قوله : «الغير المتناهية» لانهم قالوا ما ثبت قدمه امتنع عدمه فعكس نقيضه ما لم يمتنع عدمه لم يثبت قدمه و ايضا لو كانت متناهية محدثة لم يمكن ربطها ولا ربط الحركات المستقيمة العنصرية المتناهية بالقديم اذ ربط الحوادث بالحركة الدورية الغير المتناهية وانقطع الفيض و هو محال .

قوله : «فلا بدّ لها من قوة عقليّة» لان القوى الجسمانية متناهية التأثير والتأثر الا بامداد علوى عقلى هذا استدلال على المطلوب باعتبار المبدء الفاعلى للفلك والثانى باعتبار المبدء القابلى .

قوله : «يدل على وجود مدبّر عقلى» سيما فعل التصويرات التى هى احكم و اتقن بحيث اوجبوا ان يقولوا بابطال المصورة وهذا على طريقة الاشراقيين و بعض المليّين القائلين بابطال القوى والطبايع ظاهر فان الشيخ الاشراقى قد اسند افعال النبات وغيرها الى ارباب الانواع و اما على طريقة المشائين والمصنف (قدس سره) الذين لم يبطلوها فهى مسخّرة بايدى العقول والملائكة اذ ربط المبادى المقارنة السافلة بمبدء المبادى تعالى لا يمكن الا بمتوسطات هى المبادى العالية المفارقة لعدم السنخيّة بين السوافل واعلى الاعالى .

قوله (ص١٠٢، س١٤) : «و *بحسب النوع امر عقلى*.....»

اذ كما ان للنفس عناية ببدن شخصى فلرب النوع اعانة بجميع افراد النوع كانه نفس لـه .

قوله تعالى (ص١٠٣، س٤) : «مامن دابة ، الآية [١]»

لعل نواصيها ارباب الانواع التى هى العقول العرضيّة او اسماء الله عند العرفاء و ربى على [٢] صراط مستقيم اى ربّ الانسان هو الوجود الاوسع الاتمّ و هو اسم الله ـ

١ـ س١١، ى ٥٦

٢ـ ما من دابة ـ لعل فى الآية اشارة الى ارتباط الحق مع كل شئ بالوجه و هو تعالى اقرب من كل قريب و قربه اتم من قرب الشئ الى نفسه و علم الانسان بذاته و صفاته معلوم حضور الحق و قربه و علمه بالحقايق لان نسبة الوجود الى الحق بالوجوب والى الخلق بالامكان .

الاعظم منتهى الصراط الاقوم .

قوله (ص١٠٣، س١٢) : «ضرباً من الحركة»

فيه قصور، بل ان كان الحركة على ضروب مختلفه وانهاج متفاوته على سبيل الشعور فهي بالاختيار ليخرج حركة النبات فانه ايضاً على ضروب .

قوله (ص١٠٣، س١٥) : «وان كان معه ارادة»

فالمراد بالطبع كون الحركة على وتيرة واحدة والطبع والطباع يمكن ان يقارن الشعور بخلاف الطبيعة .

قوله : «كحركة الحجر الى فوق» والاولى ان لا يعرف بالتمثيل و يقال ان كانت الحركة وصفا للمتحرك نفسه فهي قسرية وان كانت وصفا بحال متعلقه فهي عرضيه .

قوله : «اما اولا فلتناهي[1] الاجسام» ان قلت : عدم تناهي الاجسام لا يلزم من فرض المحركات المتحركات الغير المتناهية اجساماً يلزم عدم تناهي الابعاد و ان كانت جسمانياً يلزم عدم تناهي العلل و كلاهما باطل بل تقول عدم تناهي الاجسام يلزم على اى تقدير فان المحرك المتحرك كالطبع المحرك للحجر المتحرك بحركته له حلول سرياني في الجسم فاذا تعدد يتعدد بتعدده الجسم والنفس بما هي لها تعلق بالبدن فاذا تعددت تعددالبدن كزيد يحرك عمرا ويتحرك معه وبالجملة يكون حركة المحرك من سنخ حركة المتحرك لا مجرد ان يحرك الطبع جوهرا و يحرك الجسم اينا بل يتحرك اينا ايضا كحلق القيد .

قوله (ص١٠٤، س١٦) : «بالكلام فيه»

لأنها مثله في استواء نسبتها بالطبع اى بالذات لا بالزمان اذ كما ان العناصر

١ــ في النسخ التي رايناها «فلتناهي العلل..» و يظهر من هذه التعليقة ان النسخة الموجوده عند المحشي الحكيم كان بدل العلل «الاجسام» لذا اتعب على نفسه وارتكب هذه التكلفات

محتاجة الى الافلاك كذلك الافلاك الى العناصر فى عدم الخلاء فى جوفها .

قوله (ص١٠٥، س١١) : «لكن المكانية.....»

والحاصل ان المكانيّة اشمل واسبق من الكميّة والكيفيه‌ ثم الوضعيه‌ اسبق من المكانيّة لحدوث المكانيه‌ وحاجتها فى الربط الى القديم الى الوضعيّة‌ا لفلكيّه‌ لكونها منقطعة وانها من السكون الى السكون وان كانت دائمه‌ بالاستقامه‌ والرجوع لوجوب تخلل السكون بين الحركتين المتضادتين ثم ان المكانيّة لكونها من جهه‌ الى جهه‌ يحتاج الى موضوع الوضعيّة لتجدد الجهه‌ .

قوله (ص ١٠٥، س١٢) : «لا تقبل الزيادة»

لعدم نهايتها ولو كانت مسافتها اقصر ما يتصور فلا طرف لها حتى يضاف اليها شيء بخلاف المستقيمة ولو كانت مسافتها اطول شيء .

قوله : «لانها اقدم الحركات» ولا يصلح الحركات المستقيمة لان يكون الزمان مقدارها لانها من السكون الى السكون فهى منقطعة فيلزم قطع الزمان و هو محال وفى قوّة تناهي فيض الله و نفاد كلماته و افول نوره ودلّ كلامه (قدس سره) على ان الزمان مقدار مطلق الحركات الفلكية كما قال و خصوصاً ما للجرم الاقصى و هو كذلك لانها اقدم الحركات وما ثبت قدمه امتنع عدمه فالزمان الممتنع الانقطاع لا بد ان يكون مقدارها الا انه مقدار حركة الفلك الاقصى ومقدّرها وهي موضوعة ايضاً ولكنه مقدار حركات الافلاك الاخرى و مقدّرها و هي ليست موضوعة له .

قوله : «لانها اسرعها و اوسعها» والاسرع اقصر مقداراً والاقصر يقدر الاطول كما ان الانملة يقدر الاصبع والاصبع الشبر والشبر الذارع و كذا المثقال يوزن الاستار و هو الرطل وهو المنّ و انما كانت اوسع لان الاقصر يتطرق الى كل طويل و

اطول ولا عكس كما ان المثقال يتطرق الى اوزان اكثر منه و ينفذ فيها ولا عكس .

قوله : «يتفاوت الحركات فيه» على سبيل التمثيل والاولى يتفاوت الحركات او يتفق .

قوله : «في المقادير الممتنعة الانقسام» المراد مقادير المسافات مما فيها الحركة كالوضع الفلكى .

قوله (ص١٠٦، س١٠) : «من جهة انقسامه»

اى يتعدد الحركة من جهة الانقسام الوهمى الذى للزمان بالزمان اذ تقسيم المقدار تعديد له فكما ان الجسم التعليمى مقدار الجسم الطبيعى ومساحته والكم المنفصل عدده ومكياله والطبيعى فى نفسه لا قدر و مساحة وعدد له بل لا يعتبر فيه التناهى لان من تصور جسماً غير متناه فقد تصوّر جسماً لاجسما لا جسما كذلك الحركة فى ذاتها لا قدر و عدد لها والزمان قدرها و كميتها و مكيالها و كما ان الاشياء الطبيعيّة فى الزمان بمعنى ان لها بسيلانها نسبة الى قدر من مقادير حركة الفلك الاقصى كذلك الفلك نفسه و حركته واقعان فى الزمان كما سيأتى وقد يشك فيه لانهما منشأ الزمان ولا وجه له لان استعمال كلمة فى فى المواضع مختلفة فالزمان فى حركه‍ الفلك من قبيل العرض فى الموضوع و حركة الفلك فى الزمان من قبيل الجسم الطبيعى و فى التعليمى اى محدود و ممسوخ به كالموضوع المحفوف بعوارض .

قوله (ص١٠٦، س١٤) : «لكان ممتنعاً»

اى ممتنع الكون لان الكلام فى الكائن الممكن امكانا استعداديا .

قوله : «فلحدوث علة محركة» لان عله‍ الحدوث حادثه‍ اذ لا ربط للحادثات بالقديم .

قوله (ص١٠٧، س٥) : «فالمتصل هوالحركة بمعنىالقطع.....»

التفصيل ان هاهنا اموراً اربعةالحركةالقطعيّة و مقدارها الـذى هوالـزّمان والحركة التوسطية و مقدارها الذى هوالآن السيال و كما انالقطع راسمه التوسط كذلك الآن السيال راسم الزمان كالنقطةالسيالة التى فى رأس المخروط الراسمة للخط بسيلانها و عندالمصنّف (قدس سره) الحركةالقطعيّة موجودة فىالاعيان كالزمان و عندالقوم وجودها انما هو فىالخيال واما فىالعين فوجودها بمعنى وجود منشأ انتزاعها والزمان موجود عنداكثرهم ومنهم من قـال انالزمان بمـعنى الآن السيال موجود كما انالحركة التوسطيّة موجودة فانه بازائها كما قلنا وبالجمله كل من الامورالاربعة امر واحد ذوشئون غير متناهية اما التوسطيّة والآن السيال فظاهر و اماالقطعيّة والزمان فلاتصالهما والاتصالالوحدانى مساوق للوحـدة الشخصيّة و شئونهما واضحة و اما شئونالتوسط والآنالسيال فنسبهما المتفننة المتجددة .

قوله (ص١٠٧، س١٥) : «بل يتشخص بهمـا......»

عطف على مقدمة مطويّة اى والحال انه زمانى بل يتشخص بهما .

قوله : وهى ايضاً محددة . اىالنفس التى للفلكالاقصى فاعلة للمكان والجهـة لا جسمهالشخصى لحاجته فىالتشخص اليهما كالزمان والفاعل لا يحتاج الى معلولـه ولا يتصف به ولا بد ان يتحقق قبل معلولهوالكل هنا منتف و ان كان جسمه مبـدء قابلياً لهما .

قوله (ص١٠٨، س٩) : «قد علمناك»

تنبيه على دفع وهمالقدم الناشى من قوله السابق : لا يتقدم شىء علىالـزمان والحركة الاّالبارى تعالى و ضرب من ملائكته. باثباتالحدوث فيما مضى ومـسبوقية

الوجودات التعلقيّة بوجود مقومها العيني وكون ماهياتها القابلة لا قديمه- ولا حادثة ولا حادثة لكونها دون القدم كما انها دون الجعل و تنبيه ايضاً على ان التجـدد ذاتي للمراد والارادة قديمة .

قوله (ص۱۰۸، س۱۹) : «من يثبت على الله ارادات متجددة»

فی مقابل المحققین القائلین فی ربط الحادث بالقدیم بان علـّة کل حادث مجموع اصل قدیم هو العقل الفعال و شرط حادث هو قطعـه- من الحرکة القطعیه- الوضعیة ـ الفلکیـّه- .

قوله (ص۱۱۰، س۹) : «فلا دور»

بیان الدوران الماهیـّة فی کلاالتعریفین معرّفة بما هو والماهیـّه- لیست الا هو مع یاء النسبة و تاء النقل و بیان الجواب واضح .

قوله (ص۱۱۰، س۱۶) : «ولیس اذا لم یکن.....»

الفرق بینه و بین سابقه ان : فی الاول منع النقاضة لـوضوح ان اقتضاء الشیء واقتضاء مقابله ثبوتیان و هنا التزم النقاضة بدلیل قوله :

لان خلو الشیء عن النقیضین ...... ومنع المحالیة لانه خلو فی المرتبة .

قوله (و لهذا)

ای لان المرفوع هو الکون فی المرتبه- لا مطلقا فالکتابة مثلاً اذا رفعت عن ـ المرتبة یقال تخلو الماهیة عن الکتابه- التی فی المرتبه- و کذا تخلو عن رفـع الکتابه- الذی فی المرتبه- والا لکان المرتبه- فی الاول عین المرفوع وفی الثانی عین الرفع والنفی

قال الشیخ بتقدیم السلب[1] علی الحیثیـّة ، فیـعم عـارض الماهیة ایضاً کالوجود

۱ـ الهیات الشفا الطبیعة الجدیدة فی الجمهوریة العربیة مع تحقیق «الاب قنواتی ، سعید زائد» ط ۱۳۸۰ ق ص۱۹۶ الی ۱۹۹

والوحدة والتشخص والامكان و غيرها مما اتحدت مع الماهيّة ولا يخلو منها فى اى وعاء كانت ، اذ يسلب «حينئذ» الموجود الـذى فى المرتبة والوحدة التى فى المرتبةوهكذا، لاالمطلق، لان النفى يتوجه الى القيد، بخلاف مـا اذا اُخّر السلب فيسلب الوجود «مثلاً» بقول مطلق، مع ان الماهية لا تخلو عنه باىّ وجه اخذت .

قوله (ص١١١، س١١) : «لم يلزمنا ان نجيب البتة اى باحدالطرفين....»

لانا اذا قلنا : الانسان واحد مثلاً . والانسان محيث بالمرتبة لزم الاتحادبخلاف ما اذا كان احدهما سالبة اذااخترنا السلب فلا محذور «حينئذ» .

ان قلت: بل يلزم الاتحاد مع السلب اذالانسان مثلاً مخيّث بحيثيّةالمرتبةوالذات

قلت: لا يلزم، فانه يؤخذ سالبة فهو سلب الاتصاف لاالاتصاف بالسّلب و سلب الربط ، لا ربطالسلب و هذا ايضا اخذالوجوه لتقديم السلب على الحيثيّة .

قوله : «لان معنى السؤال بالموجبتين فى العرف....» يعنى انهما وان لم يكونا موجباً و سالباً حتى لا يجوزالخلو عنهما ويكون اختيار احدهما واجبا على المجيب لئلا يلزم الخلو عن النقيضين لكن بضميمةالعرف يكون الزاماً على المجيب حيث انهما فى قوّة النقيضين من جهة انهما من الامور العامة فيلزم على المجيب ان يختار احدهما فان الانسان اذا لم يتصف بالوحدة اتصف بالكثرة لكنا لانجيبه باختيار احدهماالاجل انهما نقيضين ليلزمنا اختيار احدهما فيلزم الاتحاد غاية ما حمل السائل على الحصر و دعاه على وجوب اختيار احدهما عليه انّ الانسان لايخلو عنهما و يتصف فى الواقع دائماً باحدهما لكونهما عامين و فى قوّةالنقيضين والاتصاف لا يلزم الاتحاد حتى

٢ـ اى السعةالوجودية والاطلاق الخارجية .

يمكننا ان نحمل احدهما عليه محيثاً بالمرتبة بل لو اجبنا اجبنا سلب كليهما .

قوله (ص١١٣، ١٠) : «وفي المطارحات من تحبث......»

لما كانت المطابقة المذكورة مزيّفة لان المطابقة محققة في نقش الخاتم بالنسبه الى مطابقاته وفي الاشخاص الطبيعية ايضا لان الطبيعة في كل مطابق للآخر؛ حيثها ـ الشيخ بالحيثية المذكورة اى مطابقة الظل لذى الظل فان الوجود الذهنى وجود ظلى غير اصيل .

قوله (ص١١٣، س١٣) : «فهذا معنى كلية الطبايع»

اى استواء نسبة الوجود العقلانى الى ماتحته ولا يرد عليه انه على هذا يكون ـ الواجب والعقول المجـردة كليات عقليّة لاستواء نسبة وجودها الى ماتحتها مع انها جزئيات لكون كل منها ممنوع الصدق على كثيرين لان مراده (قدس الله سره) من الوجود العقلانى الوجود الذهنى للطبايع والمفاهيم العقليّة حتى على مذهبه (قدس الله سره) ان ادراك الكلى العقلى مشاهدة النفس ارباب الانواع عن بُعد فهى بما هى موجودات فى الذهن اى لها وجود رابطى بالنفس؛ كليات عقليّة لا من حيث لها وجودات نفسية ذاتيه فانها «حينئذ» جزئيّة وليست كليات عقليّة وان كانت كليات بمعنى اخر اى السعه والاحاطة كالفلك الكلى .

قوله (ص١١٣، س٤) : «و فيه سر آخر سيأتيك»

اشارة الى توجيه كلام الشيخ (قدس الله سره) بان يراد من المثال، المثال الافلاطونى ومن الادراكيّة ، وجوده الرابطى بالنفس ومن عدم التأصيل فى الوجود عدمه فى هذا ـ الوجود الرابطى بالنسبة الى وجوده النفسى فيرجع الى ما هو التحقيق عنـد المصنف (قدس سره) .

قوله (ص١١٣، س١١) : «واماالامتيازالشخصي......»

لما عقدالاشراق للكلي والجزئي وفرغ عنالكلي شرع فيالجزئي لكنالاولي ان يقال: واماالتشخص لانه ليس نسبيًا بخلافالامتياز كما سيصرّح به .

قوله (ص١١٤، ٤) : «وقد علمت ايضاً من طريقتنا»

لما توجه على هذاالقول انالفاعل علّة بعيدة للتشخص لانه من علـل الوجود لاالقوام فوجودالفاعل تشخص لنفسه لا لمعلوله قال (قدس‌سره) ان طريقتنا الوجود المعلول متقوم بوجود فاعله كتقومالماهية بمقوماتها وليستالبينونة بينهما عزليّة اذالوجودالخاص فقر بحت و ربط صرف بوجودالجاعل .

ثم ان ظاهرالقول بانالتشخص بالفاعل يمكن حمله على طريقة ذوقالمتألهين و انما لميحمله عليه ولاالقول الآخر من انه بالارتباط اليالوجودالحقيقي بل لميتعرض لها لانالماهيّة فيها اصيلة فيالتحقق والجعل و هي حيثيّة الابهام فمن اعطيالماهيّة لم يعطالتشخص ولا ارتباط للماهيّة والانتسابالذي قالوا به مقولي فاذا كان وجود الممكن و تشخصه بالانتساب والانتساب ليس وجوداً لم يرجع التشخص اليالوجود والحق ارجاعهذهالطريقة ايضاً اليالوجودلكن وجودالفاعل فان من يقول وجود زيد آله زيد لا يبالي ان يقول هويّة زيد و شخصيّة زيد «آله زيد» .

قوله (ص١١٤، س١١) : «بجزء تحليلي»

اذ لو كان التشخص بانضمام ضميمة لكانالمنضم اليه موجوداً قبـل الانضمام قبليّة بالوجود اذالمفروض انالانضمامخارجي والشيء ما لم يتشخص لم يوجـد فقبلالتشخص تشخص آخر فيلزمالتسلسل.

قوله (ص١١٥، س٣) : «وان مجموع الكليات كلى»

اذ من المعلومات البيّنة ان ضم الكلى المنطقى ليس مناط الجزئية بل هو منـاط الكليّة و ضمّ الكلى العقلى الى مثله لا يصير مناط الجزئيّة ايضاً و كذا ضم الكلى ـ الطبيعى و هو الماهية التى لا كليّة ولا جزئيّة الى مثله فما لم يتخطّ الوجود ، فى منصّة الظهور لم يحصل التشخص والهويّة.

قوله (ص١١٥، ٦) : «فان الهيولى»

اى الهيولى المجسمة فان بعض العلماء لم يعبر بالهيولى بل بالمادة .

قوله (ص١١٦، س٢) : «بتحقيق مسئلة الوجود»

من: ان التمين من عوارض الماهية للطبيعة النوعيه لا من عوارض الوجود لها والانضمام فى العقل فيكيفيه االاثنينيّة فى ظرف الاتصاف كما بيّنا فى معنى الجزء ـ التحليلى .

قوله (ص١١٦، س٦) : «نفس امتداده الغير القار»

اى نفس سيلان طبيعة الجسم و ذلك فى المقامين انما هو لان المقدار والوضع والسيلان من اللوازم الغير المتأخرة فى الوجود للجسم كما مرّ والمراد بالزمان هو ـ المتى والضمير فى امتداده راجع الى الجسم كما لا يخفى .

قوله (ص١١٦، س١٠) : «وعلى هذا صح القول....»

لانهما على ما حقق (قدس سره) فى مقام وجود الجسم اى مـوجودان بنفس وجود الجسم و ليسا محمولين عليه بالضميمة اذ كما سبق ليس وجود الجسم غير وضعى والا لكان مجرداً ولا و ضعيًا غير ممتد والا لكان نقطة فاذن لما كان ممتدا فى ذاته كان ذا ترتيب فلا جزائه نسبة لبعضها الى بعض و للمجموع الى الخارج و هو الوضع

وكما ان اذاته‌الوجودية هذاالتمادي والتباعد المكانی كـذا لها التجدد والسيـلان والامتداد الزمانی فللجسم فی ذاته المتی‌كالوضع الا ان فی اعتبارالعقل هذاالوجود مضاف والی‌الجسم اولاً و الی هذه‌المعنونان ثانياً وهذا مرادنامن‌اللازم‌الغيرالمتأخر فی‌الوجود فاذن صح ان‌الوجود مشخص له‌و صح ان‌الوضع والمتی مشخصان بخلاف الكيف مثلاً لان وجوده ضميمة[1] لوجودالجسم و اذا قيل التشخص بنفس الموجود اريد وجود نفس‌الطبيعة النوعية فان وجودان اعراضه تشخصات للطبايع‌النوعيه التی لانفسها لاالطبيعه موضوعها نعم امارات تشخص‌الموضوع .

قوله (ص١١٦، س١١) : «فما ذكره‌الشيخ»

يعنی قوله فالوضع يتشخص بذاته يصادم‌هذاالتوجيه فان‌وجودالجسم متشخص بذاته والوضع والزمان بالعرض .

قوله (ص١١٧، س١١) : «وكذا حال‌الزمان»

ای فلا اختصاص بالوضع الا انه لا يرد علی‌الشيخ لان‌الزمان عنده ليس مقدار سيلان‌الطبيعة بل مقدار سيلان‌الوضع الفلكی فليكن منظورالمصنف (قدس سره) التحقيق لاالاعتراض.

قوله : «كما ان تقدم‌الاثنين...»

ففی كل من هذه الثلاثة اعنی‌الزمان والعدد والخط و نحوها مافيه التـفاوت ومابه‌التفاوت واحد و هذا حكم حقيقة‌الوجود .

١ــ و يرد عليه انه قد حقق فی مقره ان‌التركيب بين‌الاعراض وموضوعاتها ليس‌تركيبا انضماميا بل‌التركيب فی‌جميع‌الاعراض و موضوعاتها بل فی‌كل شيئين يحمل احدهما علی‌الآخر اتحادی عينی والتركيب‌الانضمام انما هو فی‌المركبات الاعتبارية كتركيب‌البيت مثلا .

قوله : «ما هو مصطلح القوم»/اى المعلول لا مجرد مالا ينفك عن الشيء او عارض ممتنع الانفكاك .

قوله (ص١١٨، س٣) : «ومما استصعبه القوم»

و بعض رؤساء الأشاعرة كالامام الرازى تمسك به للقول بالترجيح بلامرجح الذى هو مذهبهم .

قوله (ص١١٨، س٤) : «وكذا اختصاص حركته بجهة......»

و هذا كالتسجيل للاشكال الاول كانه قيل: ولو اجيب بانه اذا تحرك الكرة فالدايرة العظيمة التى فى جهة حركتها هى المنطقة دون الدواير العظام الاخر والنقطتان الساكنتان هما القطبان دون النقط الاخر فقال ننقل الكلام الى جهة الحركة و فى تعيين الحركة ثلاثة اسؤله احدها ما مرجح هذه الحركة فى الاقصى مثلاً على حركة اخرى مساوية لها من الافراد المتساوية لهذا المفهوم اذ كل مفهوم له افراد مفروضة ولو مثل مفهوم الواجب و ثانيها ما مرجحها على الاخرى المخالفة جهة فقط و ثالثها ما مرجحها على الاخرى المخالفة فى قدر من السرعة والبطؤ و بعبارة اخرى مامرجح هذا الفرد من الاقصى المتحرك بهذه الحركة على فرد اخر متحرك بهذه الحركة المتساويتين قدراً و جهة او بحركة مخالفة قدراً او جهة خص هذا بالصدور والوجود فى الخارج دون ذاك .

قوله (ص١١٩، س٣) : «الا ان هذا الوجود لما خرج بسبب فاعله»

هذا محط حصول فايدة الجواب يعنى ان فى الفاعل المخصوص خصوصية خاصة بالنسبة الى المفعول الخاص تطرد غيره سابقا ولاحقا و اجتماعا و تبادلا كما طرد الغير لحوقا و اجتماعا و تبادلا قابلية القابل الفلكى على ماشار اليه بقوله: لان جوهر

الفلك لا يقبل......» فان كل نوع منــه منحصر فى فــرد و محفوظ به و حــده و حينئذ يعلم انه كان على المصنف (قدس سره) ان يذكر اصلاً اخر دخيلاً فى اثبات ـ المطلب لو لم يكن ادخل و هو ان لكل علة خصوصيّة خاصه‌ مع معلول خاص كــما يذكر في اثبات ان «الواحد لا يصدر عنه الا الواحد» و «ان الواحد لا يصدر الا عن الواحد» و ان «العلم بالعلّة يستلزم العــلم بالمعلول» و غير ذلك فهى يقتضى تــرتب المعــلول المعين و تأبى عن ترتب غيره عليهما و يمكن استنباط هذا الاصل الاول اذا كان المجعول بالذات هو وجود الشىء ولا بد من سنخيّة بين العلة والمعلول فاذا تحققت السنخيه‌ تحققت الخصوصيه‌ «بتّة» بخلاف ما اذا كان المجعول بالذات هو ـ الماهيّة اذ كما لا سنخيّة «حينئذ» كذلك لاخصوصيه‌ .

وحاصل تحقيقه انه: لما صدر عن الخصوصيّة التى فى الفاعل العقلى وجود معيّن هو عين الهويّة المخصوصه‌ ابى ذلك الوجود عن ان ينتزع منه غير هذه الماهيّة المعيّنة المتشخصه‌ بتشخص ذلك الوجود .

قوله : «و تهيؤ الفاعل» لان مادّة الفلك لا سبق زمانيّاً لها على صورتــه حتى تتمكن من هيئة اخرى يكون بها متخصصة الاستعداد و قد مرّ انه لو كان الفلك مسبوقاً بمادّة حاملة لاستعداد سابق لزم التسلسل فى شرايط الحدوث او الخلف .

قوله (ص۱۱۹، س۹) : «فاذا كان تعين الفلك بوجوده.....»

بيان وجواب لتعيين الاحوال بوجه آخر و هو اعمال الاصل الرابع والا فقد خرج الجواب من تعيين هذا الذّات من بين الذوات الشخصيّة لان الاحــوال الخاصّة من ـ العوارض المشخصه‌ لهذا الفرد و ان كانت امارات شخصيّة .

قوله (١٢٠، س٤) : «والا لم يوجد منه واحد شخصي»

فلم يوجد منه كثير اذ لا كثرة حيث لا وحدة اذالواحد مادةالكثير ان قلت : الوحدة ليست مقتضاه للمعنىالنوعي لانّالماهيّة «من حيث هي ليست الاهي» قلت: نعم ولكنالوحدة لما كانت مساوقةللوجودبل عينه فكما لم تخلوا لماهيّة مادامت ملتفتا اليها العقل عنه في مرتبة منالمراتب كذلك لم تخلو عنها والمسلوب عنالماهيّة منهما و منالعوارضالاخرى الغيرالمتأخرةفيالوجود ليس مطلقها بل ماكان فيالمرتبة بنحوالعينيّة اوالجزئية كما هو مقتضىتقديمالسلب علىالحيثية على ما مرّ .

قوله (ص١٢٠، س٨) : «فالمتكثر بالذات»

اى في ذاته هوالمادة و ليسالمراد المتكثر بنفسه حتى يقال انه نفاه اولاً عموماً مع انه محال فيالواقع بلالمراد ان ما يتكثر اولاً هوالمادّة المجسّمة و لواحقها منالقطع و نحوه و بعبارة اخرى المراد المتكثر المكثر ان قلت: بالاخرة يؤل الىالحركة فهي يلزم ان يكون متكثرة بذاتها: قلت: المتكثرة بنفسها التى قال بمحاليتها هي المتكثرة بالكثرة الافراديّةبالفعل لا بالكثرةالاجزائيّة بالقوة كما فيالحركة و هذا جار فيالجسم ايضاً .

ثم ان في قولهم : تكثر نوع واحد بالمادة و لواحقها ؛ و ارادوا بلواحقها مثل القطع والحركة اشكالاً منالنقض بافرادالنوع في عالمالمثالالاكبر والاصغر اذ لا مادّة هناك ولا قطع كما قال (قدس سره) فيكتبه: انه اذا تصور[1] خط بنصفين في الخيال فقد اعرضالنفس عنالاول وانشأتخطّين آخرين كلها صور صرفة .

والجواب اما اولاً فنقول: بناءالاشكال على الاختلاط بين المذهبين فان هذه

١ـ الاسفارالعقلية مباحثالنفس ط١٢٨٢ هـ ق ص٦٠ والعقل والمعقول ص ٢٤٠ .

القاعدة من المشائين وهم لا يقولون بعالم المثال ولا بتجرد الخيال و بدله يقولـــون بان هذه الصور الكونيّة بامثالها في النفوس المنطبعة الفلكيّه لكنها منطبعه في جسمها فكل له وضع و موضوع متميّز عن صاحبه بهما وكذا الصور الخياليّة اذ الخيال عندهم قوّة حالة في الروح البخارى حلولا سريانيّا واما محذور انطباع العـظيم في الصغير فمشهور وروده عليهم فالتميز هناك ايضـا بالمادّة ولواحقها .

واما ثانيا فنقول: اذا اجرى القاعدة غيرهم كالمصنّف (قدس سره) في كتبه من الجامعين بينها و بين القول بعالم المثال وتجرد الخيال فمفادها: ان تكثر نوع واحد تكثرا وجوديّا طبيعيّا و ماهيّة لا ماهية فقـط اى حصصها الشخصيه والماهيات ـ الجزئيّة فتخرج الصور المثالية التى هى في القـوس النزولى و هى علم الله القدرى و عالم الذكر فالتكثر بالماهيات و اما بحسب الوجود فهى موجودة بوجود واحد علمى تطفلا ، فان وجودها الخاص بها هى الوجودات الطبيعيّة المتشتة التى فيما لايزال هى موجودات بها و هذا الوجود كوجود الماهيّات بنحو الكليّة بالوجود العلمى القضائى ووجود الاعيان الثابتة بالوجود العلمى العنائى و ذلك الوجود كله لله تعالى لالها و كذا الصور الخياليّة موجودة بوجود النفس لا بوجودات انفسها التى في موادها و امـا ثالثا فنقول المراد بعليّة المادة و لواحقها العليّة الناقصه والسبب الحقيقى هو العوارض الخاصّة الخافة بالنوع لان التكثر الافرادى بلحـوق التشخصات بالطّبيعه النـوعيه والمشخص او امارة التشخص العوارض الغير اللازمة والمواد معدّات لحصولهـا في العالم الطبيعى بل في العالم الاخروى حدوثا لابقاء واستدامه لان الصور هناك من لوازم الاخلاق والملكات الحاصلة من تكرّر الاعمال والحركات التى هاهنا و هذه باعتبار المادة القابلة للتحولات وبالجمـلة للمواد اعداد في هذه الصور الطبيعيّه لا مطلقا اذ

قد يكون تكثرالصور بصفات لازمة للهويات و قد فصلناالمسئلة في رساله‌ عليحدة اجابه‌ لاستدعاء بعض‌الاصحاب[1] من‌شاء فلينظر[2] .

قوله (ص١٢٠، س١٠) : «حركةالقابل»

في‌الاستعداد و صور هي مابه‌الاستعداد و لهذا كل حادث مسبوق بمدة كما انه مسبوق بمادة .

قوله (ص١٢٠، س١١): «بسبب كثرةالقواطع كالتبخيرات والتدخينات»

و غيرها من‌الاسباب الطبيعية والصناعيّة .

قوله : «ولولاالحركة»

اي‌الحركه‌ الاستعداديّة والجوهريّة والاخرى‌العرضيه‌ الأرضيه‌ والوضعيّة السماويه‌ الرابطه‌ للحوادث بالقديم .

قوله (ص١٢٠، س١٦) : «وبالحركة ينقسم في‌الزمان»

اذ بالحركة يقع‌الشيء في‌الزمان و ينطبق عليه و من‌السنّةالضروريه‌ للحركة ـ الزمان فكما يتكثرالماديات العنصريه‌ بالاوضاع يتكثر بالأزمنة .

قوله (ص١٢٠، س١٨) : «وبالثاني ينقسم بالفعل»

اي بالاخر و هوالوضع ففي‌العبارة تسامح .

قوله : «فنسبةالحركة» لأنّه كما ان‌الهيولى ما لم تصر مجسّمه‌ لم تصر مكثرة كثرة وضعية انفصاليّة كذلك ما لم تصر سيّاله‌ منوعه‌ لم تصر مكثرة كثرة زمانيّة اتصاليّة .

١ـ هذه‌الرسالة موجودة في‌المكتبة الرضوى و مكتبة‌كلية‌الاداب في‌الطهران و قد ذكرناه في‌المقدمة .

٢ـ ولنارسالةمبسوطة ابسطهما الله‌المحشي‌الحكيم‌ولقد حققنا هذه‌المباحث بتحقيقات لم‌يسبقها الينااحد من‌البسط والتحقيق و قد شرحنا كلمات صدرالحكماءبمالامزيد عليه .

قوله : «ان الهيولى شيء يتكثر بذاته» اى الهيولى المجسمة التى كان الوضع من اللوازم الغير المتأخرة فى الوجود لصورتها الجسمية واما الحركة فليست عند القوم من مقوماتها ولا من مقومات صورتها .

قوله (ص١٢١، س٣) : «واما وحدة وضع مثل الانسان...»

لما قال ان الوضع كثير مكثر للزوم الوضع والترتيب للجسم بسبب التباعد والتفاريق اللازمين لاجزائه اعتذر بان وضع مثل الانسان المذكور و ان كان واحداً لكنه عين الكثرة بالقوة .

قوله (ص١٢١، س٤) : «ونقول ايضاً»

الرجوع المستفاد من الايض انما هو فى ذكر القاعدة وان كانت مخالفة كما هو واضح فان كون العارض المفارق علة التكثر ليس قاعدة اخرى لان المكثرات الاخرى ايضاً عوارض مفارقة فذكر هذا لاخذ عكس نقيضه فكما صح ان كل نوع منتشر الافراد مادى صح ان كل ماليس بمادى ليس بمنتشر الافراد بل نوعه منحصر فى فرد.

قوله: ما يمنعه من الانفصال و هو امتناع الميل المستقيم عليه لان مبدء ميل المستدير فصل للفلك وافضلية الحركة المستديرة و اقدميتها و اتميتها و امتناع القسر عليه كما هو مقتضى قاعدة امكان الاشرف، فافضل الحركات لافضل الاجسام فلو جاز الكثرة على كل نوع من الفلك و الفلكى لجاز عليهما الانفصال اذ الاتصال مساوق للوحدة الشخصية فالماء مثلاً ما لم ينفصل لم يصر اشخاصاً . ان قلت: لم لايجوز ان يكون الفلك او الفلكى مفطوراً على الانفصال ، فمتى جعل جعل مفصولاً؟ قلت: لو كان الانفصال ذاتياً لاجزائه و جزئياته فاما انه ذاتى لماهيته النوعية فيلزم ان لا يوجد منها واحد واما انه ذاتى لهوياتها فالكلام فى حصول الهويات بعد وان الوحدة مقدمة

على الكثرة فما لم يرفع الوحدة الاتصالية لم يحصل الهويات ولـم يكن لها مقتضى و حكم الامثال فيما يجوز و فيـما لا يجوز واحد فجاز على متصلها الانفصال و علـى منفصلها الاتصال كما ذكروا فى مـذهب ذيمقراطيس .

قوله : «بوضعه اللازم لقابله» لانه حيث لا يجوز عليه الفك لا يتـبدل وضع اجزائه كل بالنسبة الى الآخر .

قوله (ص۱۲۱، س۱۱) : «وهذا التفصيل لا ينافى قولنا....»

الصواب ان يقال: لانّ هذا فى التشخص بالمعنى الاعم من امارة التشخص. او يقال: هذا فى التشخص بمعنى التميـز . واما ما ذكره (قدس سـره) من: انها انحاء ـ الوجودات . فلا وجه له لان تشخّص كل وجود لنفسه بالذات و لماهيته بالعرض لا بوجود آخر و لموجود آخـر الا بمعنى آخـر .

والحاصل ان التشخص لما كان مميّزاً ايضا فالتميز اما بنفس ذات الشىء بحيث لا يزيد على ماهيّته كالواجب تعالى.واما يزيد على ماهيته كتشخصه، فاما بنفس فاعله للخصوصية الخاصّة السابقه- الذكر ولا قابل كالعقول المفارقه- واما بالمادة القابلـه- فقط من غير مدخليّة العوارض اللاحقة للمادّة كالفلك والفلكى وامـا بالعوارض ـ المفارقه- اللاحقه- لعدم الاكتفاء بالمادّة كالعنصر والعنصرى و ليس المقصود حصـر التميز فيها كما فى الواجب بصفاته المختصّة وفى العقل بماهيته وفى الفلك بفاعله و فى العناصر بما سوى العوارض المفارقة هذا ماكتبنا سابقا والآن نقول: هذا التفصـيل فى التشخص بمعنى وجود نفس الشىء حق و صواب ايضا اذ الامر فى الواجب تعالى ظاهر و اما فى العقول فحق ان تشخّصها بفـاعلها لان وجود فا علها مقوّمها فـاتها

موجودة بوجود الحق تعالى باقية ببقائه وهي من صقع الربوبيّة كيف و «ماهو» فيها «لم هو» والوضع والزمان والحركة علمت انها من اللوازم الغير المتأخّرة في الوجود للماديات واضافة النفس الى البدن نحو من وجودها وليست مقوليّة فلا تنافي التفصيل كون تشخص الشيء بعين وجود نفسه .

قوله (ص١٢١، س١٧) : «في تحقيق معنى الجنس والمادة»

اي الجنس الطبيعي والمراد بالمحموليّة الاتحاد الذى هو مطابق الحمل ومصداقه وكذا في النوع .

قوله: «كان بحسب نفسه نوعاً محصلاً» لان المادّة الاولى نوع بسيط في نفسها فضلاً عن المواد الثانية .

قوله (ص١٢٤، س٧) : «وهو معروض الجنسية والجزئية»

فان ذات الجنس و ذات المادّة واحدة والتفاوت باعتبار وصفي الجنسية والجزئية ويمكن الجواب بان التعريف بالاجزاء الخارجيّة جايز ايضاً كتعريف الانسان بانه نفس وبدن فالتقدم للاجزاء الخارجية عقلاً ليس بغريب .

قوله (ص١٢٤، س٨) : «وقد مر الفرق بينهما»

عند اعتراض بعض المتكأيّسين على بقاء موضوع النمو بانّ الجسم الباقي هو الجسم فقط الذى هو مادة والمتبدل والزايل هو الجسم لا بشرط الّذى هو الجنس بل تبدل النامي تبدله و زوال الفصل زواله لانه هو .

قوله (ص١٢٤، س١٢) : «فالجنس مبهم لانه ماهية ناقصة يحتاج الى تتميم....»

هذا متشابه او مجمل يحتاج الى تحقيق و بيان لان الماهيّة الجنسيّة الجنسيّة

تحتاج الى الفصول وجوداً وتحصلاً لا قواماً و معنى والا لزم قلب معنى المقسم الى المقوم فلايحتاج الجنس الى الفصل فى شيئة ماهيته لان شيئية ماهيه كل جنس معين معلوم فالحيوان هو الجسم النامى الحساس والكم هو القابل للقسمة الوهمية بالذات والكيف هو الهيئه القارة المخصوصه و هكذا وليس نقصانه لانه بعض الماهية لانه فى لحاظ نوعيته ايضاً بعض الماهية وايضا الماهية الفصليه ايضاً ناقصه لانها ايضا بعض الماهية غير مقصودة بالاشارة العقلية فى اجراء احكام الماهيه هو الماهية النوعيه فبيان الفرق بين الماهيه النوعية والماهيه الجنسيه بوجهين :

احدهما : ان النوع فى عالم الابداع وعالم العقول المتكافئة متحصل مجرد عن العوارض المادية من الاوضاع والجهات والامكنه والاوقات و نحوها بخلاف الجنس فانه لا محيص له من الفصول سواء كان فى عالم الابداع اوفى عالم التكوين هذا بطريق الاشراقيين واما على طريق المشائين فالعبرة بعالم عقولنا لان النوع فيه موجود تام مجرد عن الاجانب والغرايب و بالجملة عن العوارض التى هى امارات التشخص .

و ثانيهما : ان النوع و ان كان مبهماً محتملاً للكثرة اذا اخذ لا بشرط لكنه ليس هو عين العوارض المشخصة وجوداً غاية الامر ان العوارض بما هى عرضيات مراتب ثوانى ووجودات لواحق للنوع و له مرتبة وجود اول و مقام سابق بخلاف الجنس بالنسبة الى الفصول فانه متحد معها وجوداً لفناء الجنس فى فصوله وهذا معنى قولهم : يصدق الجنس على الكثرة المختلفة الحقايق والنوع يصدق على الكثرة المتفقة .

قوله (ص۱۲۵، س۷) : «من الانفعال الشعورى»

بناءً على ان الادراك عندهم انفعال من الصور المادية واستكمال بها ولذا كان ادراك الحيوان علماً انفعالياً لا فعلياً و اما على مذهب المصنف (قدس سره) نفسه

فادراك الجزئيات بالخلاقيّة والكليات بالاتحـاد [1] .

قوله (ص۱۲۵، س۹) : «مبدء هذا الفعل»

اي الاضافة والمصنف (قدس سره) وان قابل هذا الفعل بالانفعال الا انه لم يرد به ما يقابله بل ما يقابل القوة ولو لم يقتحم لفظ هذا لامكن ان يراد بالفعل التـحريك الذى هو اثر القوة المحركة الحيوانيّة .

قوله (ص۱۲۵، س۱۷) : «اعلم ان الكثرة يكون من لوازم الوحدة في الذهن»

في كلام صاحب التحصيل اشارتان :

احديهما : ان الكثرة مؤخرة عن الوحدة والوحدة مقدمة واصل .

و ثانيتهما: ان الكثرة امر ذهني والوجود مساوق للوحدة بل هو عينها و هي عينه

قوله (ص۱۲۵، س۱۹) : «فمنها ما يلزم ....»

اشار بكلمة «من التبعيضيّة» الى كثرة انحائها التى لم تذكر و كلـزوم تعيّنات صنفيّة و شخصية لطبيعة نوعيّة و لزوم كثرة المراتب لحقيقة الوجود و لـزوم كثرة مفاهيم الاسماء والصفات للواجب تعالى لزوماً غير متأخّر في الوجود و لـزوم كثرة المفاهيم الاعتباريّة لكل بسيط وغيرذلـك .

قوله (ص۱۲۶، س۲) : «ومنها مثل لزوم التعين والابهام للمعقول من الحيوان....»

فالجنس معنى واحد و من لوازمه الكثرة التى هي صفتاه من التعين الذى له باعتبار فصله المقسم و من ابهامه الذى له باعتبار ذاته اوالتعين الذى باعتبار قوام مفهومه حيث ان الفصل المقسم غير معتبر في قوام الجنس والابهام الذى في وجوده اوالتعين

---

[1] ـ والحكيم المحشى دائماً يتكرر هذا الكلام و قد قلنا ان النفس على مشرب المصنف خلاق للصور والمعاني وان قيام الصور الكلية بالنفس قيام صدورى والاتحاد في مقام الصعود والخلاقية في النزول ولا يتفاوت الامر في الكليات والجزئيات و قد اشتهر عنهم العقل البسيط الاجمالي خلاق للصور التفصيلية .

الّذى باعتبار اخذه فقط وان كان حينئذ مادّة لكنّهما واحدة ذاتا والابهام الّذى له بذاته والاول انسب بمقام استشهادالمصنّف (قدس‌سره) .

قوله (١٣٦، ٦) : «ومنها اجزاء الحد للمحدود....»

الفرق بينه و بين لزوم الجنس والفصل من نوع ما ان ذاك اعم و هذا باعتبار العقل فقط لان‌التحديد فى ظرف‌العقل لاغير والجنسية والفصليّة وان كانتا من المعقولات الثانية ايضاالا ان‌المراد هناك‌اعم من‌الجنس والفصل‌الطبيعيين او العقليين.

قوله (ص١٣٧، س١١) : «كذلك‌الصور الطبيعية»

فانها وجودها فى نفسها عين وجودها لمحالّها فلا بد من دخول المحل فى حدّها .

قوله : «وفى‌المركّب يتكرر» اى فى‌المركّب من‌الصورة الطبيعية والعرض فان‌الجوهر مرّة داخل فى حدالصورة الطبيعيّة و مرّة فى حدالعرض كذا قال(قدس سره) فى بعض كتبه .

قوله (ص١٣٧، س١٣) : «او قطعةالدايرة بالدايرة»

فيه تسامح والمراد القوس الذى هو قطعةالدايرة بالدايرة .

قوله : «على ان اجزاء الحدّ...» كلام آخر على سبيل‌الاعتراض و هو انّا سلمنا تجويزهم هذه‌المسامحة اى زيادةالحد على‌المحدود لكن لم يقع ما هوالاولى منه و هو عكس ذلك كتعريف‌الانسان بالاصبع والقائمة بالحادّة والدايرة بالقوس بان يقال‌الانسان رأس و قدم و اصبع وكذاوكذا والقائمة هى‌الزوايا الحوادّ او كل زاوية من‌المثلث المتساوى‌الاضلاع ثلثا قائمة والدايرة هى‌القسى لانها اجزاء متقدمة بالطبع كما هو شأن‌الحد فاجاب بان هاهناوقع بالعكس اذ ليس شىء منها او المراد

ازدياد تزييف هذاالتحديد للجـزء بالكل‌بان معرفةالحد والكل متأخر عن الـجزء والفرق بين‌التقريرين ان‌في‌الاول استفساراً بانه لم‌رجع‌تحديدالجزء بالكل على‌تحديد الكل بالجزء فلم يجوز اكثرهم التحديـدبالاجزاء الخارجيّة مع انه اقرب و جوّز هذا و في‌الثاني ذكر علاوة لتزييف هـذاالتحديد بالكل بانه ينبغي ان لا يجوز هذا والجواب على‌التقريرين نفي‌الجزئيّة للاجزاء بالنسبة الى حقيقه‌ المحدود (الى‌آخره)

قوله : «بوجه» للوجه معنيان :

احدهما انه قد يكون اجزاء كماليّةالهويّة لااجزاء اصل‌الهويّه‌ كمافي‌الاصبع فان اجزاءالهويّة المأخوذة في مقام اجزاءالماهيّة اما‌اجزاء اصل‌الهويّة مطلقاكالجسم واما‌اجزآء كماليّه‌ الهويه‌ كاليد او كماليه‌اجزاءالهويّة كالاصبع او كماليّة حسنها و زينتها كالحاجب والاشعار .

و ثانيهما : ان يراد بالوجه‌التعميم في‌المادة ليشمل الموضوع فان‌السطح الذي هوالكم و هو قابل للقسمة مادّة لهيئةالدايرة السطحيّه‌ اوالخطيه‌ و كذا مادة لهيئة الزاويه‌ فان‌الزاويه: سطح احاط به خطان ملتقيان عند نقطة او هيئه‌ محاطيّه‌السطح عند تقاطع خطّين .

قوله : «والغلط في‌الاول.....» ففي‌الاول اذااخذالاصبع في تعـريف‌الانسان اخذ ما بالعرض‌الذي هوالاصبع لانه من اجـزاء كماليّة اليد التي هي من اجـزاء كماليّة الانسان كما مر لانّ‌الجزء الاصلي‌له هو اصل‌الجسم والاصبع بل‌اليد غيـر لازم، مكان‌المقومات و في‌الاخيرين اذا اخذالقسي في تعريف‌الدايرة و زوايا‌الحواد في تعريف‌القائمة اخذ ما بالذات الّذي‌هو‌اجزاءالخط والسطح‌اللذين هما مادةالدايرة والقائمة التي هي كجزء لهما مكان ما بالعرض حيث ان‌الدايرة شكل و هو هيئة في

الخط والقائمه شكل و هو هيئة في السطح المحاط للخطين المتقاطعين فان الشكل كيف مختص بالكم على التحقيق .

بيان آخر للثاني : ا ه اخذ ما بالذات الّذى هو الاتصال فانه ذاتي للدايرة والزاوية عرضياً لهما او جعل لهما اجزاء بالفعل كالقسي للدايرة والحواد للقائمة وثلثى القائمة لزاويه من المثلث والكل باطل لان كلاً منها متصل واحد لا منفصل فيه .

قوله (ص١٢٨، س٣) : «بل انما يتبين بالاشارة»

كلمة بل هنا ليس للاضراب بل للترقي لان ما قبله تامٌ في اثبات المطلوب كما لا يخفى .

قوله : «لكانت تسمية» فيكون جواباً لمن هو لا لما هو .

قوله (ص١٢٨، س٨) : «فيلزم ان يبطل»

لان احد المتحدين لا يبقى اذا زال الآخر و اما حديث زوال المعلول بزوال علته فسيأتى .

قوله (ص١٢٩، س٢) : «ولم يزل بما هو مادة»

اى ذات المادة و بعبارة اخرى المادة البعيده واما الماده النوعيّة والمادة القريبة فقد زالت لان المادّة محتاجه في التنوع الى الصورة النوعيّة و اذا زالت العله زال المعلول و حاصل كلام المصنف (قدس سره) انـه فرق بين الجسم الجنسى والجسم الذى هو مادّة فان الاول امـر مبهم مأخوذ لا بشرط والثانى معين مـأخوذ بشرط لا فوجود الفصل وجود الجنس بعينه فزواله زواله بعينه فكيف يمكن ان يبقى الجنس و يزول فصله .

قوله (ص۱۲۹، س۳) : «کیف والفصل ....»

یعنی انهما علی تقدیر کونهما وجودین لا بد من الاحتیاج بینهما لیؤدی التركيب الی الوحدة ان قلت هذا وارد علی المصنف ایضاً اذ الصورة شریکة العلة للمادة قلت: ماهی شریکة العلة هی العام البدلی من الصورة ان قلت فلیکن العلة للجنس هی العام البدلی من الفصل قلت: لما کانت المادة واحدة بالعدد باقية فی الاحوال والتبدلات جار فیها ذلك بخلاف الجنس لان وجوده وجودات هی وجودات الفصول فله اطوار مختلفة فالجوهر مثلاً فی الناطق بطوره و فی الصاهل بطوره و كذا فی الهیولی و فی العقل المفارق .

قوله (ص۱۲۹، س۸) : «من الجنس والفصل متعلق بكلا التركيبين» .

«من الجنس والفصل متعلق بكلا التركيبين» .

قوله (ص۱۲۹، س۱۲) : «قلنا المادة لما كانت فی ذاتها امراً مبهماً......»

من حیث جواز تحولها الی صورة بعد صورة لأنها قوة بحته لا فعلية لها ولا تعین حتی تأبی عن التحول الی الصورة فهی تتحد بالصورة جعلاً ووجوداً لجواز اتحاد القوة والمبهم بالفعلية والمعین وبالجملة اتحاد اللامتحصل بالمتحصل وفيه ان الهیولی

۱ـ حکیم محشی گمان کرده‌است که ترکیب بین ماده وصورت انضمامی‌است و برقول باتحاد چند مناقشه کرده‌است ه بهریك ازاین مناقشات چند مناقشه وارداست چند دلیل بر ترکیب اتحادی ملاصدرا ذکر کرده‌است بهترین دلیل برهانی‌است که ما از برای اثبات حرکت درجوهر ذکرکرده‌ایم و برترکیب انضمامی بنا بر قول بحرکت چند اشکال وارد ساخته‌ایم اگرماده و هیولا مقام و مرتبه‌یی از خود داشته باشد که صورت درآن موجود نباشد یعنی وجود خارجی آن عین صورت نباشد باید خود در مقام واقع فعلیتی منحاز از صورت باشد و هر فعلیتی بماهی فعلیتاباه از قبول فعلیت دیگر دارد اگر دو فعلیت تصویر شود که احدهما علت و دیگری معلول‌باشد و درطول یکدیگر واقع شده‌باشند بین آنها نه ترکیب انضمامی است و نه ترکیب اتحادی و مما ذکرنا بطل ما توهمه‌الحکیم‌المحشی انهما مترتبان فی‌الصعود اگر ماده

ليست بلامتحصل كالماهية اذ لها شيئيّة وجود ايضاً فلا تتحد[۲] مع الصورة اتحاد ـ الماهية مع الوجود و ايضاً حيثيّة القوة تنافي حيثيّة الفعليه كما ينادي به دليل القوة والفعل المثبت للهيولي فكيف تتحدان وايضاً اتحادهما جعلاً و وجوداً ينافي العليّة والمعلوليه بينهما المتقابلتين بل الحلولي بينهما فالتحقيق انهما موجودان بوجودين الا انهما ليستا متكافئين كالماء والتراب بل مترتبان في الصعود و ان لا ينفك احديهما عن الاخرى فهما كالصورة الجسميّة والصورة النوعيّة و بوجه كالبعدين المجرد المكاني والبعد المادي المتمكن فيه وهل جعل الصورتين و وجودهما او جعل البعدين و وجودهما واحد و ذلك بخلاف الجنس والفصل لفناء الجنس في الفصل و بالحقيقة وجود الجنس وجودات كما مضى في الحاشية الاخرى ان قلت الجنس في ـ المركبات على قولكم كيف يتحد مع الفصل جعلاً و وجوداً و كيف يصحّح الحمل

←

مرتبه‌یی از فعلیت داشته باشد منحاز از صورت یا فعلیت محضه‌است یا فعلیتی‌است که درآن شأن تحول بصورت کاملتر وجود دارد بنا بر این باید هیولی خودمرکب از هیولی و صورت باشد و همین کلام در «صورتی» که هیولا محل آن میباشد جاریست با این‌کلام ما انکار جوهریت هیولی و صورت را ننموده‌ایم چون عقل صورت بلکه یك وجود واحد را بعداز تحلیل‌عقلی بدو جزء جوهری قوة‌الفعلیة و فعلیة الموجودة منحل مینماید نه آنکه مانند شیخ اشراق صورت‌نوعیه را عرض بدانیم اگر هیولی امر بالفعل باشد نمیشود صورت علت وجود آن باشد چون صورت‌معین و واحدی علت هیولی‌نیست بلکه طبیعت‌صورت علی‌التبادل وحدت صورت دراین فرض وحدت شخصی‌است صورت با عقل مفارق نمیشود علت وجودشخصی عددی باشند چون مجموع مرکب از عقل مفارق وصورت دارای وحدتی شخصی نیستند . تفصیل این کلام را ما در رسالهٔ حرکت درجوهری و شرح حال‌وآراء ملاصدرا بحث حرکت و حواشی اسفار مفصل ذکرکرده‌ایم .

۲ـ هیولی شیئیت وجودی و تحصل خارجی بدون صورت ندارد و حیثیت قوه هم با حیثیت فعل تنافی ندارد چون قوه در هیولا متحصل‌است و هیولی‌بمینه‌جنس مبهم‌است و علت و معلولیت آنها نظیر علیت عقل اول از برای عقل دوم نیست وگرنه با هم ترکیب‌نداشتند بلکه علیت بحسب تحلیل عقل‌است و تابع نحوهٔ تحقق هیولا می‌باشد

الّذي هو الاتحاد في الوجود بينهما فانهما عين المادّة والصورة والتفاوت بين تين و ذين ليس الا باعتبار اخذهما بشرط لا ولا بشرط قلت: معنى الاتحاد في المركّب ـ الخارجي ان يلاحظ بين المادّة والصورة فيه نحو اتصال بحيث تعدان مرتبتين من موجود واحد كالعرض اذا اخذ لا بشرط وحمل على الموضوع وليس اتحاد الجنس والفصل فيه كاتحادهما في البسيط .

قوله (ص٢٩، س١٤) : «فاذا وجدت مادة المركب......»

فان المادّة عنده قابل الاتحاد والتحول الى اشياء صوريّة كثيرة ووجودها وجود له انحاء ولا يأبى كثرة الاطوار بخلاف الصورة فانها لا تتحد بصورة اخرى ولايمكن تحولها اليها و الا لزم الانقلاب المستحيل ولها نحو واحــد من الوجود والحاصل انّ المادة لما كانت قبل هذه الصورة متلبّسة بل متحدة بصورة اخرى و لم توجد هذه الصورة بعد بل الصورة متفارق هذه ويوجد في عالم المثال بلا مادة ظن ان لهما وجودين في حال الاجتمال وليس كذلك بل في حال الاجتماع وجودهما واحد فهذا القدر من المغايرة بينهما يصحح الحلول والعليّة والمعلولية عنده (قدس سره) و عند السيد السند الذي سبقه في هذا القول .

قوله (ص١٢٩، س١٦) : «وصدق الجنس صادقاً.....»

اى هذا الجنس الجنس الطبيعي الّذي في المركبات و هو عين المادّة ذاتا واما ـ الجنس بما هو فليس واحداً بالعــدد كما لمادة التي كانت جايزة التحول عنــده من صورة الى صورة بل وجوده وجودات ويصدق على الكثرة المختلفة الحقايق فليس واحداً عددياً يتبدل عليه الفصول او يتحول اليها و ايضا لو كان الجنس بماهوهو كذلك لم يبق فرق بين التركيب العقلي والتركيب الخارجي و هو بصدد ابداء الفرق عند قوله

(قدس سره) بل المراد «الى آخره» .

قوله (ص١٢٩، س١٧) : «ان مادة النوع يجوز ان يتحرك»

الاولى على طريقته ان يتحول و اما التحرك فظاهره على التركيب الانضمامى اطبق .

قوله (ص١٣٠، س١) : «فهذا هو الفرق بين المركب والبسيط»

من ان فى المركب جنسه مادة جايزة التحول الى الصور التى هى الفصول بخلاف البسيط كالعرض الذى هو بسيط خارجى ومركب ذهنى اذ لا مادة للعرض يجوز عليها التحول والتبدل فان المتصل لا يزيد على الكم وكذا المنفصل فان الجنس والفصل فى البسيط موجود بوجود واحد و فى المركب وان كان كذلك حال الاجتماع الا ان فيه مادة متحولة متحدة بصورة صورة و فى البسيط لا مادة كذائيه فالجنس ماهية لها ابهام بالنسبة الى انحاء الوجود هى الصور والحاصل ان ليس مراده (قدس سره) باتحاد الهيولى مع الصورة نفى الوجود عن الهيولى بل ان لها وجود استعدادى[1] كما ان للصورة وجود فعلى و بهذا يستتم الحلول والعلية بينهما الا ان الوجود الاستعدادى لما كان خفيف المؤنة ضعيفا امكن له ان يتحول الى فعلية لا تعصى ولا تأبى من قبله كالتأبى بين الوجودات الفعلية .

نظم :

اذ صورة بصورة لا تنقلب على الهيولى الانحفاظ منسحب

١ـ وجود استعدادى موجود بالصورة وكان من مراتب تكثر الصورة لا ان الهيولى وجود استعدادى منحاز عن الصورة و يرشد الى ذلك انه بناءاً على القول بالحركة الجوهرية كل صورة سابقة كانت بعينها هيولى للصورة الكاملة اللاحقة و هكذا الى ان يتجرد الصورة .

بخلاف التركيب بين الجنس والفصل فان الجنس ليس له وجود اصلاً لاوجودات الفصول هذا غاية تقرير مرامه رفع مقامه

قوله (ص۱۳۰، س٤،٥) : «فيوجد حيوان زالت عنه الناطقية»

يعنى لوكانت المادّة امراً بعينه منضماً اليه والصور منضمات و هكذا الجنس والفصل فى المركّبات لانهما هما بعينهما فيها فيكونان امرين متحصلين فلا بأس بزوال احدهما و بقاء الآخر اقول القول بالتركيب الخارجى الانضمامى لا يستدعى ان لا يبقى المادة الثانية مثلاً كالحيوانية بدون الصورة كالناطقيّة وان يكونا موجودين مرتبتين كالصورة الجسمية والصورة النوعية والنار والحرارة فالصورة الجسميّة لا توجد بدون النوعيّة دائماً لكنهما موجودان مرتبان لا مفهوماً فقط بل وجوداً ايضاً و فرق بين ان يكون الشيء مع الشيء نفس الشيء بل ان كنت ذا بصيرة واسعة ونظر كلى وارجعت المركبات الى اصولها و مباديها القابلية و شرحت العالم تشريحا فان الانسان كما ان من كمالاته الاسنى توحيد الكثير كذلك من كمالاته تكثير الواحد و ضمّمت كلاً الى سنخه وجدتها عوالم مرتبة بعضها فوق بعض و صدقت بماورد فى النواميس الالهية ان العالم كان اولاً مظلما خلاء من المواليد حيناً و كان آجامابرهة وكان مملوءاً من الضفادع مدّة و كان مملواً من الافراس دهراً و من الجن اياماً و هذا بان يؤخذ كل من اجزاء العالم فقط و بشرط لا موجوداً تاماً مرتباً مرجع الكل الى مقامها الهيولوى ثم الامتدادى الذى هو «كقاع صفصف لا ترى فيها عوجاً و امتاً» ثم بعد الطبايع و مقامها المعدنى مقامها النباتى الذى عبّر عنه بالآجام ثم مقامها الحيوانى المعبر عنه بالضفادع ثم الحيوانى التام المعبرعنه بالافراس ثم مقامها الخيالى المعبر عنه بالجان ثم بعد ذلك خلق آدم الناطق لان العقل

بالقوة والعقل بالفعل الذى هو النطق بالفعل بعد الخيال والحس فهكذا ينبغى ان يفهم خلقة العالم الطبيعى لا على وجه يلزم انقطاع الفيض بدواً و حتماً فمن الله المبتدا و اليه المنتهى .

قوله : «واما المادة الاخير .....» جواب سؤال مقدر كان قائلا يقول هب ان الجنس البعيد اوالقريب والمادة القريبة والبعيدة التى مأخذهما لا يبقى فما تقول فى الجنس الاقصى والمادة الاخيرة و هى الهيولى الاولى هى مأخذ الجوهر فى حدّ الانسان بالجوهر القابل للابعاد النام الحساس الناطق فان من القاب الهيولى انها الجوهر الباقى فى الاحوال و هى المصحّحة لقولنا هذا ذاك فاجاب بان وحدة الهيولى وحدة ضعيفة مبهمة جنسيه و وجودها مضمن فى وجودات الصور كما يصرح به قوله ولو فى ضمن الاشخاص و هذا الجواب خلاف التحقيق فان الهيولى لو لم يكن لها وحدة شخصية لم يكن مصحّحة لهذا ذاك و لم يكن كالصور باقيه و عندهم هيولى عالم العناصر واحدة بالشخص و صرحوا بانها نوع بسيط منحصر فى الشخص و يرشدك اليه قول الشيخ[1] : «ان العقل لا ينقبض عن استناد الواحد بالعدد الذى هو الهيولى الى الواحد بالعموم الذى هو صورة ما لانّ العلة الحقيقية لهذا الواحد بالعدد هى الواحد بالعدد الذى هو العقل الفعّال والواحد بالعموم انما هو شريك العلة» .

قوله (ص١٣٠، س٩) : «وانها عين الوجود»

فيه اشكالات فى ظاهر الامر. منها : ان الفصل شيئيّة الماهيّة كغيره من الكليات الخمس لا شيئيّه الوجود و منها ان الفصل اذا لم يكن شيئيّة الماهيّة بل شيئيه الوجود

١ـ الهيات الشفاء ط گ ١٣٠٥ هـ ق مباحث المادة والصورة ص ٣٨ .

والجنس ماهيه ناقصه فما شيئيه النوع وكيف يكون النوع ماهيه تامّة . و منها : ان الفصل مطلب اى والوجود مطلب هل .ومنها: ان الفصل متصور والوجود الحقيقى لا يحصل فى الذهن . و منها: ان الوجود عين التشخص والفصل من الكليات و منها انّ الماهيّة النوعيّة ايضا نحو من الوجود فمن اين الاختصاص و ايضا الفصل جزء الماهيّة و اذا كان وجودا كان الوجود جزء الماهيّة و هو محال .

ولا يندفع المحاذير بان يقال: اراد بالفصل الحقيقى المسمى بالاشتقاق لان الوجود كماهو ارفع شأنا من ان يكون مفهوما مأخوذا فى الحد كذالك ارفع من ان يكون فصلا حقيقيا اشتقاقيا الا بالعرض فانه فى النوع نوع بالعرض و فى الفصل فصل بالعرض و فى كل بحسبه و هل هذا الا مثل ان يقال: الوجود ليس مفهوم النوع بماهو مفهوم لكنه نوع متحقق اى نوع طبيعى على ان الحكيم يبحث عن حقايق الموجودات فاذا حكم على شيء بانه جنس او فصل او نوع او جعلها موضوعات احكام مثل ان يقول الفصل جزء الماهيّة مميّز لها او النوع تمام الماهيّة المشتركه بين الافراد او نحو ذلك يبحث بحيث يسرى الى المعنون والاشياء بانفسها تحصل فى الذهن و فى العين فاذا كان حقيقة الفصل محفوظة الماهيّه ولوازمها فهى فصل والا فلا فالفصل له نحو من الوجود لا انه الوجود و سنبيّن تحقيق مرامه و مغزى كلامه فى الحكمة المشرقيّة الاخيرة بعد ورق انشاءالله .

قوله (ص١٣٠، س١٠) : «لما بيناه بالبرهان ان الوجود هذا .....»

فى انه لا يلزم ان يكون لكل متميّز و متعين كما فى الوجود الحقيقى المتميز بذاته المتعين بنفسه وكما فى الفصل المتعين المعين للجنس المتميز عن الفصل الآخر و عن الجنس .

قوله (ص١٣٠، س١٥) : «فالفصل اذ لم يكن ......»

يعني ان كل فصل كما انه متميز عن‌الفصل‌الآخر بخصوصيّة فيه كذلك متميز عن‌الجنس فالجنس بنفس‌العموم متميز عن‌الفصل والفصل بنفس‌الخصوص، فظهر ان كل تميّز ذاتيّ لا يلزم ان يكون بفصل .

قوله (ص١٣٠، س١٦) : «ففصول‌الجواهر»

اى يصدق عليهاالجواهر صدقاً عرضياً لا كصدقه على نفسه ولا كصدقه على انواعه فانه صدق ذاتى .

قوله (ص١٣١، س٩) : «كما زعمت[1] اتباع‌الرواقيين»

لظنّهم ان‌الصورة النوعيّة حالّة[2] فى‌المحل المستغنى لانّ‌الصورة الجسميّة مستغنية فى‌التحقّق عنها والهيولى التى يقول بهاالمشّائون استغنت فى تحققها بالجسميّة و كل حال فى‌المحل المستغنى عرض .

والجواب ان‌الحال فى‌المحل المستغنى فى‌التحقق والتنوّع جميعاً عرض والهيولى الاولى اوالثانية وان‌استغنت فى‌التحقق لكن لا تستغنى فى‌التنوّع فانّ الهيولى وان كانت هيولى مجسّمة لا تتنوّع الا بالصُّوَر النوعيّة ؛ الا ترى انه لا جسميّة فارغة عن‌النوعية وكما انه بين‌الهيولى والصورة الجسميّة تلازم كذلك بين الجسميّة والنوعية ملازم .

قوله : «وذلك لاتحادها مع‌الفصول» و هذه‌الفصول ليست من‌الجواهر لانّ

١ـ فى بعض‌النسخ : كما زعمه .....

٢ـ وقد ذكر هذاالبحث مفصلا فى كتاب‌الجواهر والاعراض من‌الاسفار و هو (ره) قد حقق هذاالمبحث بما لامزيد عليه .

الجنس و هو هنا الجوهر عرض عام للفصل وليست اعراضاً والا لتقوّم الجوهر بالعرض وليست اعداماً فالصور النوعيّة وجودات خاصّة كالفصول .

قوله (ص١٣١، س١٥) : «كما قال الشيخ»

و مثل البسايط الفصليّة فيه البسايط الجنسيّة و لهذا قالوا لا سبيل الى تعريف الاجناس العالية سوى الرسوم الناقصه- اذلا جنس لها فلا فصل .

قوله (ص١٣١، س١٨) : «فالجوهر النطقى يلزمها ......»

اى النفس الناطقة من لوازمها الحيوانيّة فانه كما ان الجنس الاقصى و هو الجوهر ليس ذاتيّاً لهذا الفصل بل من اللوازم كذلك الجنس الاقرب و هو الحيــوان والاوساط والاسباب التى ذكرها (قدس سره) انما هى فى موضعين . احدهما : فى مراتب النفس و شئونها فى البدن . و ثانيهما : فى مقامها العالى الجامع فعليات كل القوى بنحو اعلى وابسط .

قوله : «والجوهريّة بسبب التجسم الاولى بسبب الهيولى المتعلقة بها» كما فى صدق الجوهر على الانسان فى تعريفه فانــه بازاء الهيولى و ذكر فى مبحث الماهيّة من الاسفار «ان الجوهر فى تعريف الجسم مأخوذ من الهيولى و قابل الابعاد فيــه مأخوذ من الصورة الجسميّة» الا ان يؤل اليه اى الجوهريّة من لوازم الجوهر النطقى الذى هو العاقلة بسبب توجّهها الى الهيولى المجسّمة و تعلقها بهــا .

ان قلت الكلام فى الجوهر النطقى الذى هو الفصل الحقيقى و هو العاقلة و ليس فيها الهيولى حتى يكون الجوهريّة بازائها واما الــلوازم الاخرى فاسبابها من باب الفعليات و يمكن ان يقال فيها الفعليات بنحو اعلى بخلاف القوّة .

قلت : الهيولى ايضاً من الموجودات عند مثبتيها والعقل المجرد جامع الوجودات

التي دونه و وجدان النحو الاعلى منها ان فيها الابهام الوجودي و قابليّة كل صورة وفي العاقلة قابليه التحول الى كل معقول و في الهيولى السعة الاستعداديه بحيث انبجست منها كل القوى والاستعدادات وفي الجوهر العقلي السعة الفعليّة بحيث انبعثت منه كل المبادي والفعليات فيما دونه فهو كشجرة طوبى و هي كشجرة الزقوم طعام الاثيم كلتاهما كثيرتا الفروع .

قوله : «فالحق ان كل بسيط صورته وجوده» اى صورته ذاته و ذاته وجوده اذ المجرد لا مادة له فتمام ذاته صورته [1]

قوله (ص١٣٢، س٣) : «وكل مركب وجوده صورته.....»

لان الصورة هي الفصل والفصل هو الوجود والمادة لما كانت متّحدة بالصورة عنده فتمام وجوده هو الصوره هذا في العين واما في الذهن فالصورة مفهومها جزء ماهيّة المركّب لان كلاً من مفهومي المادة والصورة ما به الشيء هو هو والمجموع حدها التام .

قوله (ص١٣٢، س٦) : «وان كان بعض الصور......»

متعلق بقوله : «وكلّ مركب وجوده صورة» اى وان كان بعض الصور لايقارن المادّة دائماً وليست المادّة من لوازم ماهياتها و من ذاتيّاتها بل لوازم وجودها ـ

١ـ و كثيراً ما يطلق الصورة على ذات الشيء و تمام هوية الموجود من دون اعتبار المادة فيه كما نقل عن علي(ع) و قد سئل عنه عن العالم العلوي، قال عليه السلام: صور عارية عن المواد خالية عن القوة والاستعداد والسر فيه ان المادة غير داخلة في قوام الشيء وشيئية الشيء بصورته التمامية وقد قرر في مقره ان مقارنة الصورة مع المادة في بعض الاحيان لا يلازم تلازمهما مطلقا والموجود اذا تم نصابه و تجاوز عن هذا العالم يصير صورة تامة كما في المجرد عن المادة من دون تجرده عن المقدار و اذ اتم وجوده و كمل ذاته يتجرد عن المقدار ايضا .

الطبيعى لاالمثالى فالوجودالمادى والذات‌التى ترادف‌الوجود كالحقيقة من‌اللوازم للماهيّة وجوداً و من‌اللوازم الاخص لاالمساوى لكن الانتزاعيّة تنافى ان يكون قوله فالوجود متفرعاً على‌الاقرب فالاظهر تفريعه على‌الابعد والمراد ان‌المركب بماهو واحد موجود و ذات لا بما هو مركب ومجموع لان‌الوجود يساوق‌الوحدة ففى الحقيقة صورته موجودة و هى واحدة و مادّته مستهلكة فيها فوجودالمركب بما هو مركب و كثير انتزاعيّة

قوله (١٣٢، س١١) : «ولو نظرت حق‌النظر...»

مراده ان اطلاق الصورة عليها ليس بمجرّد الاشتراك اللفظى بل بالاشتراك المعنوى و ليس مراده ان له معنى واحداً لا متعدداً والا فكل موضع يستعمل اللفظ فى معانى يمكن‌القول بذلك و هو ظاهرالبطلان اذالمعانى المتعددة يوجد فيها معنى واحد مشترك لا محالة كما فى اطلاق‌الامكان على معانيه والقوّة والتقدم والتأخر والفاعل والقابل وغير ذلك .

قوله (ص١٣٣، س٤) : «وسايرالصور والفصول.....»

السرّ فى‌كون‌الذاتيات فى‌الانواع عوارض لازمة فى‌النوع‌الاخير بل فى كل نوع عند ورود فصلهاالأخير انّ‌الطبيعة لا يتخطّى الى مقام الأ واستوفت جميع الفعليات التى فيمادون ذلك‌المقام بمقتضى‌قاعدة امكان‌الأخسّ المستعمل فى‌السلسلة الصعوديّة وان كل بسيط الحقيقة كل‌الوجودات التى دونه فالناطق بالفعل مثلاً كل الفصول التى للملائكة والجن والحيوان‌والنبات والمعدن والامهات الا ما هو من باب‌النقايص .

قوله (ص۱۳۳، س٦): «فحقايق الفصول ليست الاالوجودات.....»

تحقيق ذلك على ما وعدتك كما يظهر من هذاالموضع و مواضع اخرى من كتبه يستدعى تمهيد مقدمة هى: انه كما قال المحقق الشريف فى كيفية التركيب من الاجزاء العقلية اشكال و اقوال لانها بعد تعددها فى العقل هل هى واحدة فى الخارج فى مرتبة تقرر الماهية الذى اختلف فيه انه متقدم بالتجوهر على الوجود كما يقول المحقق الدوانى والمحقق اللاهيجى[1] واترابهما اوالوجود متقدم بالاحقية كما يقول به السيد السند و بعض المحققين او متعددة وعلى تقدير التعدد ماهية هل تتحد وجوداً او يتعدد وجوداً ايضاً او ليست ماهيات الاجزاء متحققة فى العين لا بنحو الوحدة ولا بنحو الكثرة بل الموجود فى الخارج ليست الا نحو من الوجود الا انه يحصل فى العقل منه بسبب التشبه لمشاركات اقل او اكثر مفاهيم عامة او خاصة ذاتيه؛ ان انتزعت من نفس ذلك الوجود وعرضية؛ ان انتزعت من وجود متعلق بذلك لاصل[2] متصل به اقوال والمصنف (قدس سره) اختار هذاالقول هاهنا وفى موضع من مبحث العلة والمعلول من الاسفار فظهر ان الفصل المنطقى لافصل الحقيقى ليس بازائه سوى الوجود اذ على هذاالقول ليس لماهيات الفصول تحقق فى الخارج ليكون بازاء الفصول المنطقية والمراد بالفصل المنطقى ليس نفس الفصلية المعروفه فى المنطق و ان كان اكثر تداولا اعنى الكلى المقول فى جواب اى شىء فى جوهره بل مقابل الاشتقاق اعنى المفهوم المعروض لذلك المأخوذ فى الحد الخالى عن الاشتقاقى و هذا هو مراده

۱ـ و قد اثبتنا عدم تصلب اللاهيجى فى اعتبارية الوجود واصالة الماهية و قد كشف عن مرامه و اظهر الحق فى الهيات التجريد و قد نقلنا استدلاله و تصلبه فى اصالة الوجود («هستى از نظر فلسفه و عرفان ۱۳۸۰ هق ص٥٦» شرح مشاعر لاهيجى ۱۳۸۲ هـ ق ص۱۸۱

۲ـ قوله (س۱۱) : «لاصل متصل» لم اجد لهذه العبارة معنى محصلا .

(قدس سره) من قوله بعد اسطر: انالفصلالمنطقي اذا كا ن موجوداً لايجب.......

ان قلت : فعلى هذا ينبغي ان يقول النوع والجنس والفصل كلها انحاءالوجودات قلت لما كان شيئيةالشيء بصورته وفصله والبواقي منالاجناس والفصول مناللوازم كما صرح به تكلم فيالفصول و هذا بيانشامل مناسب لماقيل هذاالكلام وما بعده وهاهنا بيان آخر اخص منه نتكلّم به خارجاً عن عبارةالكتاب هو انالفصل الحقيقي للانسان هوالنفسالناطقة و هي عنده[1] وعندالشيخالاشراقي (قدسسرهما) لا ماهيـة لها سوىالوجود كالعقولومافوقها وفصولجميعالانواع كالاجناس بالنسبة اليالفصل الاخير و صورها كالموادّ بالنسبة اليالصورةالاخيرة التي هيالنفسالناطقة للنوع ـ الاخير الذي هوالانسان والاعراض توابع للجواهرالتابعة للجوهرالاخير فلا فصل الا فصلالانسان و هو ليسالاالوجود .

قوله (ص١٣٣، س١٥) : «لا كما هو المشهور منالحكماء»

الاقوال فيالكلي الطبيعي كثير لانّالقائل بوجوده اما يقـول بوجوده بعين وجودالاشخاص واما يقول بوجوده منعزلاً عنها والاول ينشعب الى اقوال ثلاثةمضت في كيفيةالتركيب منالاجزاء العقليه- احدها: انالجنسالطبيعي والفصـل الطبيعي والنوعالطبيعي كلها واحدة فيالخارج تقوماً و وجوداً والتـعدد ليس الا فيالعقـل و ثانيها : انها متعدده تقوماً متحدة وجوداً و ثالثها: انها متعددة تقـوماً و وجوداً والثاني ينشعب الى قولين لان وجوده الانعزالي اما في عالـم الابداع و هو وجود اربابالانواع و هذا قول من سمع منالاشراقية ان ربالنوع كلي اصنامه و اما في عالمالطبيعة و هو قولالرجل الهمداني وهما سخيفان جداً و بانضمام قول المصنف

١- نفيالماهية عن غيرالحق لا ملائمالقواعدالنظريه-والكشفية .

(قدس‌سره) و قول‌النافين اليها تصير سبعة اقوال والحق مذهب‌المصنف (قدس‌سره) وقد ذكرنا فى موضع آخر ان‌الوجود واسطة فى‌العروض لتحقق‌الكلى لا انه واسطة فى‌الثبوت ولكن بعض اقسام‌الواسطه[1] فى‌العروض .

قوله (ص١٣٤، س٣) : «اعلم ان‌الفصل‌المنطقى اذا كان موجوداً»

اى محمولاً موجوداً فى‌العقل .

قوله : «كمراتب‌الحرارة ....» فالحرارة المشتدة‌السيالة لما كانت متصلة واحده ليس لها فرد بالفعل الاالفردالمتصل‌الزمانى المحفوظ من‌المبدء الى المنتهى فلا افراد بالفعل فيها فضلاً عن ان يكون انواعاً مختلفة بالفصول وللفصول‌المنطقية هنا فى‌الفاتر والشديدالحرارة والآخر ليس بازائها فصول حقيقيّة اشتقاقية نعم لها بازائها فصول حقيقيه اشتقاقيه اذا وجدت متشته كمافى مواضع اخرى واذ وقف هاهنا فى حد و مثله‌القول فى مراتب‌السواد السيال كالفستقى والعودى والنيلى والحالك .

قوله (ص١٣٤، س٧) : «ولا ايضاً لجميع‌الانواع‌الجوهرية فصول اشتقاقية»

اى لا اختصاص لهذاالحكم فى‌الاعراض بل يتحقق فى‌الجواهر ايضاً فان بعض الانواع كالنفس‌الناطقة ولا سيما المفارقةعن‌البدن وكالعقل الفعال كل منهما وجود بسيط و كل بسيط كل‌الوجودات التى‌دونه‌فتنتزع منه المفاهيم الكماليّة والفصول‌المنطقية التى للانواع التى تحته ولافصول‌حقيقيّة اشتقاقية فيها لان كلاً منها كل الانواع التى دونه ولكن بلا تكثر انواعاً واشخاصاً .

قوله (ص١٣٤، س٩) : «فثبت ان للوجود كمالية و نقصاً» .

فانه اذا ثبت ان هنا وجوداً واحداً وفصلاً واحدا له مراتب و عرض عريض ثبت‌التشكيك فان مافيه‌التفاوت و مابه‌التفاوت هنا واحد فهو نوع واحد بل شخص

١ـ لان‌الواسطة فى‌العروض اقسام من‌الخفى والاخفى والجلى والاجلى .

واحد كالانسان الواحد و له هذه السعة «ولقد خلقكم اطواراً» بخلاف ما اذا كان هنا فصول اشتقاقيّة بالفعل فانه يتحقق حينئذ وجودات متخالفة وانواع متباينة اذ التخالف النوعی ليس تشكيكاً .

قوله (ص١٣٤، س١٢) : «في خصوص فرديته.....»

فيرجع التفاوت الى العوارض لان مقام الفردية مقام الاحتفاف بالعوارض فعندهم ايضاً يؤل التفاوت الى انحاء الوجودات فان التشخص بالوجود كما هو التحقيق و قال به المعلم الثانی والمصنف (قدس سره) والوجود حقيقة واحدة بذاتها شديدة و ضعيفة وكامله و ناقصه و متقدمه و متأخرة وماقالوا ان تفاوت الجنس بالفصول مشيرة ايضاً الى الحق لان الفصول الحقيقية كما قال المصنف (قدس سره) هی الوجودات ولكن ظواهر اقوالهم لما كانت انكار التشكيك فی الذات والذاتی فمعنی كلامهم انّ التفاوت فی حد الفردية و انه يرجع الى الفصول هو ان الطبيعة النوعيّه ليس له تفاوت بالمراتب المتفاضلة انما التفاوت فيها بالمادة والعوارض المادیّه اختلاف المواد والعوارض بمواد و عوارض سابقة اخرى و هلّم جرّ والتسلسل تعاقبی مجوز عندهم والهيولى المجردة محال والفيض غير منقطع وكذا الطبيعة الجنسية لاتتفاوت بنفس ذاتها بل تتفاوت بالفصول و تفاوت الفصول بذواتها كالاختلاف النوعی فی الانواع المختلفة ومعلوم ان الاختلاف فی الانواع المتخالفة ليس تشكيكاً بل التشكيك هو الاختلاف فی النوع الواحد لا بالعوارض بل بمراتبه الكاملة والناقصة بحيث يكون مافيه التفاوت و مابه التفاوت واحداً وهو نفس النوع و فی اختلافه الافرادی بالعوارض وان كان النوع مافيه التفاوت ولكن نفسه ليس مابه التفاوت كما علمت .

قوله (ص۱۳٤، س۱۵) : «في بعض الانواع والذاتيات....»

انما خصص بالبعض نظراً الى نفى التفاوت التشكيكى مطلقاً عن الاعراض النسبية لاعتباريتها والامر الانتزاعى فى الاكملية والانقصيّة تبع المنتزع منه والنسبة تبع الطرفين فلا مراتب فيها بذاتها كما لا افرادلها بذاتها و انما يعقل ذلك فى الماهيات المتحصلة ولذا ذكر الجوهر والكيف والكم لانّهما اتم الاعراض تحصلاً والمقولات عند الشيخ الاشراقى اربع و هى الثلاث المذكورة والنسبة و جريان التفاوت بالاشدّيّة فى المقدار والجوهر بناء على مذهب الاشراقيين من ان الشدّة والضعف غير مختصين بالكيفيات بل يسريان فى الكم والجوهر فالاصل المحفوظ فى الشدّة والضعف والزيادة والنقصان والكثرة والقِلّة اللواتى كل منها عند المشائين مختص بكل واحد من الكيف والكم المتصل والكم المنفصل هو الكمال والنقص والمشائون تبعوا العرفيات اللسانيّة والحقايق لا تقتنص من العرف واللغة .

قوله (ص۱۳۵، س۱-۲) : «و رجحنا هناك جانب القول بالاشدية بحسب الماهية والمعنى ....»

المراد بالماهيّة مابه الشيء هو هو اى قلنا انه يجوز ان يكون لذات الشيء او ذاتيّه بحسب ذاته و قوامه عرض عريض بحسب كمال فى نفس ذات الشيء و توسط و نقص فيه بحيث يكون مافيه التفاوت عين مابه التفاوت لا ان يكون التفاوت فى حد الفرديّة او بالفصول ولكن تلك الذات المتفاضلة بحسب نفس ذاتها هى حقيقة الوجود لا غير .

قوله (ص۱۳۵، س٦) : «سواء كانت ذاتيات او عوارض....»

لان من يقول لا يكون لذات الشيء بذاته درجات متفاضلة و اطوار ذاتيّة يقول

به فی‌العوارض ایضاً لانها لافراد انفسها ذاتیات والمفروض انه لا یکون لشیء واحد الاطوار واحد ومن یقول بجوازه لا یقصره‌علی‌المعـروضات فمن فصل و جوز فی‌العرضی غیرالوجود و منع فی‌الذاتی ففی کلامه تهافت .

قوله (ص۱۳۵، س۷، ۸) : «لانه بذاته متعین»

ای لانه حقیقة و هویّة بخلاف‌الماهیات التی عبر عنها بالمـعانی‌الکلیّه‌ٔ فانها امور مبهمه‌ٔ لا متحصله: حتی یتحقق فیهاشدة و ضعف فالوجود کما انه بذاته‌متعین فهو بذاته متفنن بفنون .

قوله (ص۱۳۵، س۹، ۱۰) : «فهو بذاته متقدم و تقدم........»

لبـساطة کل مرتبة من‌الوجود فلیس فیها المتقدم ممتازا عن‌التقدم ولاالشدید عن‌الشدّة والکامل عن‌الکمال ولذا کان مابه‌الامتیاز فی‌الوجود عین مابه‌الاشتراك .

قوله (ص۱۳۵، س۱۱، ۱۲) : «وعدمه نقص و ناقص........»

لما کان‌النقص عدماً لم یقل‌الوجود بذاته نقص و ناقص بل عدمه کذلك فـان حیثیّة الوجود حیثیّة‌الاباء عن‌العدم نعم‌قد یقال‌النقص علی‌نفس مرتبه‌ٔ فاقدة‌لکمال مرتبة اخری و هو یکون عین حیثیّة هذه‌المرتبه‌ٔ من‌الوجود و حیث ان له معنیین حصل‌التوفیق بین کلامه هذا وبین قولـه‌ان‌الوجود مما یتفاوت کمالاً و نقصاً وبهذا ایضاً یدفع شبهة عن مقام‌التوحید و هی انه‌اذا کان للوجود مراتب متفاوته‌ٔ بالکما ل والنقص والکمال عین‌المرتبة الکامله‌ٔ والنقص عین‌المرتبة الناقصه‌ٔ لبـساطه‌ٔ کل‌مرتبة وعدم ترکبها من جنس و فصل فان‌المراتب‌کالفصـول الاخیرة البسیطة اوالاجناس العالیة البسیطه‌ٔ والکمال والنقص متباینان کان حقیقه‌ٔ الوجود کثیرة لاواحدة وبیان

الدفع انه ان اريد بالنقص فقد مرتبةلمرتبةاكمل فهو مباين للكمال لانه عـدم لكنه ليس عين المرتبه- الناقصة من الوجود بل من اللواحق السلبية وان اريد نفس هذه المرتبة كالوجود الفرقى بالنسبة الى الوجود الجمعى فهو لا يباين سنخ الكمال لانه سنخ الوجود وفي الحقيقة المشككة التفاوت بسنخ الحقيقه- لا بامر زايد كما ان الاشتراك بسنخ ـ الحقيـقه- .

قوله (ص١٣٦، ١،٢) : «وكذا المشائون زعموا......»

بناء على المشهور من ان الشدة والضعف مختصان بالكيفيّات كما ان الزيـادة والنقصان مختصان بالكم المتصل والقلة والكثرة بالمنفصل .

قوله (ص١٣٦، س٥، ٦) : «لانه كساير المعانى.....»

اى لان موجوديّة العامّة ان قلت فما معنى قولكـم الوجود مقول بالتشكيك والمقول معناه المحمول الكلى و هو حكم الوجود العام قلت الوجود فى قولنا هـذا عنوان الحقيقة و مرآت لملاحظتها فحكمه حكم المعنون بل لا حكم له لانه الفانى فيه ومعنى التشكيك المثبت للحقيقة المنفى عن هذا المفهوم ان لها عرضاً عـريضاً و مراتب ذاتيّة متفاضلة واين هى من المفهوم فـاذا جعلت المرآت مرئيّه- وما ينظر به ما ينظر فيه يقال لا تفاوت فيه لكونـه مفهوماً لاحقيقـة .

قوله (ص٣٦، س١١، ١٢) : «والجواب بلسانهم.....»

ان الفصل فى ذاته امر بسيط اى ماهيّة بسيطة لا جوهر ولا عرض اى شئ من الاعراض الخاصّه- من الكم والكيف و غيرهما من الاجناس التسعة بمعنى انه لا يصدق شىء منها على ذلك الامر البسيط صدقاً ذاتيا وان صدق صدقا عرضيا اذ لو صدق شىء منها صدقا ذاتياً لتركب و ليس يلزم ان يكون كل عرض مجنساً بواحد عن التسعه- و

ان صدق عليه‌العرض المطلق صدق‌اللازم علی‌الملزوم فان‌العرض المطلق ليس جنساً لأنّه من‌العروض و هو الحلول والوجودالرابطی‌بالموضوع وهو بعدتماميّة ماهيات المقولات العرضية و قد صرحوا بان كثيراًمن‌الاعراض‌توجد غير داخلة تحت‌الاجناس التسعة وان اجناسها تسعه لا مطلق‌العرض‌كالنقطة والوحـدة والحركه والوجود ـ الخاص الامكانی و نحوها عندهم و عدّوا منها فصول‌الاعراض و ليس يلزم ان يكون كل جوهر مجنّساً بالجوهر حتی يصدق عليها صدقا ذاتياً بل ربمـا يصدق علی شیء صدقاً عرضيّا و من ذلك فصول‌الجوهر وبالجملة فالفرق بين مشرب‌المصنف (قدّس سرّه) و بين‌مشربهم ان‌الفصول عنده(قدس‌سره) وجودات خاصّة و عنـدهم ماهيات بسيطة كما حققنا .

قوله (ص١٣٦، س١٣) : «ففصل‌السواد سواد.....»

لان‌الجنس الذی هوالسواد لازم غير متأخر فی‌الوجود لفصله المقسم و بعبارة اخری الجنس من عوارض‌الماهيّة للفصل‌لا من عوارض الوجود له و لان احدهما يحمل علی‌الآخر و مفادالحمل هوالاتحادفی‌الوجود ولاتحادهما جعلاً ثم بهذاالذی ذكروا حصل التوفيق بين قولهم انّ‌الاشد والاضعف فی‌السواد مثـلاً يرجعان الی الفصول وقولهم ان‌القابل للتشكيك بالاشديّة والأضعفيّة معانی النـور والسواد و غيرهما من‌الكيفيات اذ قد علمت ان فصل‌السواد لم يخرج عن معنی‌السواد و كـذا فصل‌النور و غيره .

قوله (ص١٣٦، س١٣، ١٤) : «واما بلسان هذاالوقت.....»

ان قلت المشائون الّذين ارجعواالتفاوت الی‌الفصول ان اعتقدوا انّ‌الفصول ماهيات بسيطة كما قلنا و هوالاظهر رجع‌التفاوت الی‌الماهيّة وان استشموا رائحه

ماهو التحقيق عند المصنف (قدس سره) من ان الفصول وجودات خاصة على ما وجّهنا كلامه وقعوا ايضاً فيما هربوا عنه فان الوجود حقيقة واحدة و صارت ذات مراتب متفاوتة متفاضلة وهم متحاشون عن وجدان حقيقة ذات مراتب كاملة و متوسطة و ناقصة ايّة حقيقة كانت كما ينادي به ادلّتهم قلت لم يقعوا فيما هربوا ولم يمكن الزامهم بذلك ان اعتقدوا الفصول ماهيّات فلما علمت ان الاختلاف التباينى كالنوعى والجنسى و نحوهما ليس تشكيكاً ومعلوم ان كل ماهيّة فصليّة مباينة بتمام ذاتها ـ البسيطة لماهيّة فصلية اخرى و اما ان اعتقدوها وجودات فلأنّ الوجودات على ظاهر مذهبهم حقايق متباينة بتمام ذواتها البسيطة كالتباين بين الاجناس العالية ـ البسيطة و معلوم ان امثال هذا الاختلاف ليس تشكيكاً وما كتبنا سابقاً ان قولهم بان التفاوت فى النوع الواحد فى حد الفرديّة وفى الجنس بالفصول قول بالتشكيك فى حقيقة الوجود فان التشخص بالوجود والفصل هو الوجود وكذا ما الزمهم به فى الاسفار من الوقوع فى التشكيك فى الوجود فيما قالوا ان تقدم الجوهر الجنسى فى العقل الاول على الثانى وفى الهيولى والصورة على الجسم ونحوهما يرجع الى تقدم وجود ذلك الجوهر على هذا الجوهر ومافيه التفاوت فى الجوهر غير مابه التفاوت وهما فى الوجود واحد انما هو بناءً على تأويل مذهبهم فى باب تباين الوجودات كما مرّ فى اول هذا الكتاب و ذلك لحسن الصدق منا و من المصنف (قدس سره) بان فيهم محصّلين و محقّقين فكيف يتفوّهون بالتباين مع ان الوجود مشترك معنوى و عدم جواز انتزاع مفهوم واحد من حقايق متخالفة بما هى متخالفة .

المشهدالثانی

قوله (ص۱۳۷، س۱) : «المشهدالثانی فی وجوده تعالی وانشائه النشأةالآخرة والاولی'» .

ای فی فعله وانشائه المبدعات التی هی فی الحقیقة من الآخرة ولیست من الدنیا «الاول تعالی تام الوجود» ای لیس له حالة منتظرة «فوق التمام» ای کل وجود و کمال وجود فیماسواه مترشح منه فلایعوزه شیء من کمال اعم من الکمال الاول والثانی او صفة خاصة بالثانی واما کونها فی الاول تعالی عین ذاته فهومقتضی البرهان «اوارادة» خلافاً للکرامیة القائلین بحدوث الارادة بل جمیع الصفات اوداع خلافاً للمعتزلة القائلین بان الداعی علی الایجاد ایصال النفع علی العباد ولیس عندهم واجب الوجود بالذات غایة الغایات کما برهن علیه الحکماء

قوله (ص۱۳۷، س۹) : «فلا یعتریه تغیر ولا تأثر و انفعال من غیره»

ولو کان ذلک الغیر حیثیة انضمامیة من الفاعلیه الزایدة الحادثه واما الانفعال عن الغیر المنفصل فهو ایضاً یلزم لان العرض الحادث لا یمکن ان یعلل بذاته القدیمة او تعقل زاید للفعل من الصورة المرتسمة اوتعقل الاصلح کما یقوله المعتزلة فی باب مرجح الحدیث[1] اولاتعقل لغرض زاید والالم یکن مختارا حقیقیاً کما فی المختار ـ الامکانی حیث انه مسخرمقهور للتصدیق بفایدة الفعل «ولوکان فی وجوده» هکذا فی کثیر من النسخ والصواب فی وجوده من داع زاید او وقت کما قال الکعبی اختص

۱ـ ای الحادث و قداختلفوا فی مرجح الحدوث و انم الاقول مختارالمرفا : «وللناس فی ما یعشقون مذاهب»

الحدوث بوقته اذلا وقت قبله او مادة او آلة لو استدعى فعله الكلي مادة وآلة بالفرض بمعنى تقدير العقل فلا يكون اولاً من كل وجه اى ولو من جهة الفاعلية والحال انه تعالى كما انه اول بالذات اول من جميع الجهات اذ لا جهة في ذاته سوى صريح ذاته ولما كانت حقيقة فاعليته ذاته اذ مبدء صفاته الاضافية ذاته لزم تأخر ذاته عن الغير تعالى عن ذلك .

ان قلت: لايلزم تأخر فاعليته عن الغير اذ لا علة للداعي او الوقت او المادة او الآلة سوى ذاته لأدلة التوحيد .

قلت : المفروض انه لا فاعلية له تعالى بلا داع او وقت اونحوهما ففي فاعليته للداعي يلزم داع آخر و للوقت وقت آخر وهكذا فيلزم اما التسلسل واما وجود شيء مقدم على فاعلية .

قوله (ص۱۳۸، س۲) : «لان كل رتبة غير رتبته فهو دون رتبته»

لأنه لما كان تاماً و فوق التمام ولا مساوى له فضلاً عن الاكمل منه فلا محالة لو تغيّر فرضا لكان تغيّر الى الادنى من الكمالات الامكانية المعلولة بل المعلولة لمعلوله .

قوله (ص۱۳۸، س۳) : «طبعاً»

هذا القيد لاخراج الخلع واللبس للهيولى في الانقلابات العنصرية قسراً فان التغيّرات في العالم لا يخرج من قسمين، اما بطريق الخلع واللبس كخلع الصورة الهوائية عن الهيولى و لبس الصورة المائية و خلع البياض عن القرطاس[1] ولبس السواد واما بطريق

۱ـ لان الخلع واللبس تكونان في الجوهر والعرض ولايختصان بالعرض اوالجوهر فقط

الاستكمال كصيرورةالجماد ناميًا والنامي حيوانًا والحيوان انسانـا حيث ان المادّة حصل لها من الكمال ما حصلته قبل مع شيء زايـد [١]

قوله (ص١٣٨، س٣) : «ولما سبق ان كل متحرك بل كل متغير.....»

لكن عبر به لانّ الكون والفساد اللذين عندالقوم من اقسام التغيـر لاالتحرك لكونهما دفعيين عندهم وعنده (قدس سره) بنحو التدريج والحركة الجوهريّة [٢] .

قوله (ص١٣٨، س٤) : «فهو ذوماهية لاافل»

لان كل ذي مادّة فهو ذو ماهيّة ولاعكس فالملحق بشيء ان لم يكن في مرتبة من مراتب وجوده بل كان فيها استعداده كان ذلك الشيء ذا مادّة حاملة لاستعداده ايضاً لان القوة التي في الخارج والخلو الذي في حاق الواقع الذي هو مرتبة من الوجود لها قابل واقعي هو المادة وان لم يكن في المرتبة من الواقع التي هي شيئية الماهيّة فقط كان ذا ماهية فقط لان القوة التي هي الامكان الذاتي والخلوّ الّذي في مرتبة الماهية من حيث هي يكفيهما القابل التعملي العقلي ولكن الاول تعالى لما كان صرف الوجود الّذي لا اتم منه و هو حاق الواقع وعين الاعيان و متن نفس الامر فلو كان فيه خلوّ و كان قوة واقعية واستعـداداً عينيا لكونه في الموضوع الواقعي العيني و حامل الاستعداد هو المادّة كان ذا مادة والمادة لا تحصل لها الا بالصورة لمكان التّلازم بينهما فكان جسماً «تعالى عن ذلك علواً كبيـراً» .

١ـ لان في الاستكمال على طريقة صدرالمتألهين لبس ثم لبس لاخلع ولبس و بناءا على طريقة الشيخ واتباعه والرابه خلع و لبس والقول بالكون والفساد باطـل والشيخ قائل بالخلع واللبس حتى في الاستكمالات الطولية

٢ـ بناءاً على طريقة القوم حصول هذه التغيرات في الصور الطولية والعرضية ليس تدريجيا بل دفعي و اعلم ان هيهنا بحث ذكره المصنف في الاسفار وتعليقاته على الحكمة الاشراق

قوله (ص۱۳۸، س۶) : «في‌الاشارة الى ان صفات‌الله تعالى.....»

ان قلت : هذاالمشهد فى افعاله تعالى‌وقد فرغ عن‌الكلام فى معرفة ذاته وصفاته وما يتعلق بهما مما هو مذكور في‌المشهدالاول‌فايّة مناسبة لهذه‌الاشارة بهذاالمقام؟

قلت: مناسبتها من حيث انها مبادي الفعل فان‌الفعل‌الاختيارى هوالذي ـــ يكون مسبوقاًبمبادى‌اربعةهى‌العلم‌والمشية‌والارادة والقدرة سيما انه بصدد اثبات انه تام‌الفاعلية و غنيتها عماسواه و انه دايم[۱]الفيض غير منقطع‌الجود ازلاً و ابداً ولا شك ان قدم‌الصفات بل عينيتها للذات يثبت‌هذاولا سيّما ان علمه فعلى و مشيته و ارادته نافذتان و قدرته احدية التعلق و خصوصاًان احدى مراتب علمه‌الحقايق‌المتأصلة‌التى هى ارباب‌الانواع وانها فى‌شيئيه- المعلوم‌اقوى من‌نفسها فانها بوجه‌افعال‌الله‌الابداعية لكونها عقولاً فعالة تؤدي و تسوق الى‌الاظلال فتدوم الاجادة والافضال .

قوله (ص۱۳۸، س۱۰) : «قد خرج فيه من‌القوة الى‌الفعل....»

الاولى يجب ان يكون جميع كمالاته‌بالفعل و يمكن ان يقرء بالبناء للمفعول من باب‌التفعيل اى يعتقد فيه تعالى ان صفاته‌من باب‌الفعل المحض لا شوب قـوة فيها فالمعنى اخرجت بحسب‌الاجتهاد العقلى من‌اعتقاد شوب‌القوة فيها الى اعتقاد الفعليّة المحضة فيها اوالقوة بمعنى‌الشدة كما وقع‌فى كلام‌المعلم‌الاول اى‌من‌الجمع الى‌الفرق ومن‌الاجمال الى‌التفصيل و من‌الاحديّة الى‌الواحدية او الى‌الظهور فى‌المظاهر كما يقول: ان صفاته كل‌الصفات فعلى قرائة التفعيل ضمير غيره فى‌قوله: «لاجهة فيه غيره» راجع الى‌الفعل و على‌الثانى الى وجوده او انه اسم اى غير هو لانه قديكتب‌بدايرتين

۱ـ و كلما له مدخلية فى فاعليته تعالى يكون عين ذاته‌فتكون ذاته مبدء افعاله من دون اعتبار امر زائد على ذاتـه .

اشارة الی صفتی الجمال والجلال وقدیکتب بدایرة واحـدة اشارة الی اتحـادهما و عینیتهما لذاته تعالی ولهذا یمکن ان یکون اسماً فی قوله تعالی «سنریهم آیاتنا[1] فی ـ الآفاق وفی انفسهم حتی یتبین لهم انّه الحق» .

قوله (ص۱۳۸، س۱۲) : «وقد مر ان وجوده کل الوجود......»

قد مرّ فی الحاشیة ما یتعلق بالمقام فتذکر واما ان صفاته کل الصفات فعلمه کل العلوم کما قال تعالی: «ولا یحیطون بشیء من علمه الا بما[2] شاء» و مشیّته کل المشیات کما قال تعالی «وما تشاؤن الا ان یشاءالله[3]» و قدرته کل القدر «ان الله علی کل شیء قدیر[4]» و هکذا .

قوله (ص۱۳۸، س۱۳) : «وما هذا شأنه یکون کل شیء»

ای وجوداً من حیث الظهور واما الاشیاء من حیث الحدود والفقدانات فاعدام و من حیث شیئیّة الماهیّة فهی دون الظهور کما انها دون الوجود .

قوله (۱۳۹، س۳) : «ومن استصحب»

فان صورة الشمس مثلاً التی هی علمنا لا یحکی عن القمر والشجر والحجر فضلاً عن الکل فکیف یکون علم الله البسیط الواحد الذی هو عین ذاته کاشفاً عن ذاته کاشفاً الاقدس و عن غیره حاکیاً عن کل شیء ؟

والجواب ان علمه وجوده البسیط المبسوط ووحـدته وحـدة حقّة حقیقیّة لا عددیه محدوده کوحده الشمس والقمر فوجوده الصرف الحقیقی حاضر ذاته لذاته فهو علم بذاته وبما عدا ذاته لانطواء کل وجود فی وجوده و کل ماهیّة تحت اسمائه

۱ــ س ۲ ی ۹۸
۲ــ س ۲، ی ۲۵۶
۳ــ س ۷۶، ی ۳۰
۴ــ س ۲۵، ی ۳۸

وصفاته و آيته العقل البسيط الخلاق للمعقولات التفصيليّة فانه علم واحد و صورة علميّة واحدة بمعنى ما به الشيء بالفعل وعقل واحد بكل معقول لأن كل مجرد عقل و عاقل و معقول والعقل البسيط كل المعقولات و هو وجود ولا ماهيّة له الاّ ان مفاهيم كل المعلومات لوازم غير متأخرة في الوجود عنه[1] .

قوله (ص۱۳۹، س۱۰) : «العلم هناك في شيئية المعلوم اقوى من المعلوم[2] في شيئية نفسه»

بل العلم هاهنا ايضاً اقوى لان الاشياء بانفسها تحصل في الذّهن فماهيّاتها محفوظة في الموطنين فالعلم بالشمس شمس اخرى وبالقمر قمر و بالحجَر حجر و وجودها في الذّهن وجود نورى بسيط وان كان وجودها الخيالي و وجودها العقلي بعلاوة هذا مجرد محيط بكل افراده بخلاف وجودها في عالم الطبيعة فانه ظلماني ميت مجهول داثر زايل فاذا كان هذا هكذا فما ظنك بالعلم هناك فانه النحو الاعلى من المعلوم و شيئيّة الشيء بتمامه والوجود هناك انور و ابسط و اشد تجرداً بما لا يقاس و لهذا يطلق نفس الامر على ظهورها العلمي الاولى فانه ماهي عليه حقاً و حقيقةً[3] .

۱ـ لان تركب الوجود مع الماهية تركيب عيني اتحادى والتأخر والعروض انما يكونان في الذهن والتحليل العقلي

۲ـ لان الوجود الذى علم بالاشياء الخارجية و علة لتحققها اقوى من المعلول الخاص والمعلول الموجود في العلة بوجود جمعى كان اتم و اقوى وانفذ من الوجود الفرقى الخاص للمعلول واما نفس المفهوم الحاصل للعلة او نفس المفهوم الذى يحصل في الذهن من الاشياء وجود تبعي وليس وجود المعلول في العلة من هذا القبيل

۳ـ واهل الحق ذهبوا الى آن حقيقة كل شيء عبارة من تعينه في علم الحق و مرتبة الواحدية لا الاحدية الذاتية التى تفنى فيه جميع التعينات و كافة الانيات .

قوله (ص۱۳۹، س۱۱، ۳۲) : «فوق‌الشیء[1] و یزید»
والاظهر هوالشیء بدل فوق‌الشیء .

قوله : «قال‌الله تعالی : وما امرنا الا[2] واحدة»
ای ما امرنا الصادر عن ذاتنا بلا واسطة الا کلمة واحدة «فان‌الواحد لا یصدر عنه الا الواحد» او ما عالم امرنا الا کلمةواحدة علی ما هو مذهب‌المصنف (قدس سره) ان جمیع‌العقول کشیء واحد ذی مراتب و عالم‌الامر کلام‌الله و مثله النفس الناطقة الکاملة واحدة ذات مراتب متفاضله من‌اللطایف السبع او ما امرنا الذی هوالوجودالمنبسط الذی لا تکثر فیه الا بتکثرالماهیات الا واحدة و هو کلمة کن التی بهاالماهیات یکون و انما کلامه سبحانه فعله کما فی خطبة نهج‌البلاغة .

قوله (ص۱۳۹، س۱۵) : «لو صدر عن کل عقل عقل»
ای لو صدر عن‌الواحد المحض واحد محض لما وصلت‌النوبة الی‌الجسم لکونه مرکبا و کثیرا من حیث‌الترکب من‌الهیولی والصورة و ترکب‌الجسمیة من‌الاجزاءالغیر المتناهیة ولو صدر عنه‌الکثیر بالذات‌الخارجی لکان فی ذات‌الحق کثرة بالذات فلا بد ان یکون وحدة فیئیة انزل من وحدتهذاته[3] بان‌یکون واحدابالذات کثیرابالعرض لان‌الماهیة والامکان و نحوهما مجعولة بالعرض .

۱ــ س ٤ ، ی ٥ و٦

۲ــ والمراد بالامر هنا لیس‌الامرالتشریعی لان‌الامرالتشریعی کنهیه متعدد کالامر بالصلوة والصوم والحج وسایرالعبادات فالامر هوالامر التکوینی و ما هو من‌صقعه‌تعالی واحد بالوحدةالاطلاقیة و هوالوجود المنبسط علی‌الماهیات .

۳ــ ای الوحدة الظلیة التی تحکی من ذاته و هو کالظل‌تابع للذات .

قوله (ص١٤٠، س١٠) : «فبجهة وجود ذاته ....»

لما صدر عن العقل الاول ثلاثة اشياء و لزم ان يكون فيها جهات ثلاث و ان شئت سم تلك الجهات: بالوجوب والوجود والامكان و ان شئت سم : بالنور والظل والظلمة . وان شئت سم : بتعقل المبدء وتعقل ذاته النورية اى وجود العقل و تعقل ذاته الظلمانية اى ماهيته الامكانيه فبجهة الوجوب اوالنور او تعقل مبدئه صدر عنه العقل الثانی و بجهة الوجود اوالظل اوتعقل ذاته النورية صدر منه نفس الفلك الأقصى و بجهة الامكان اوالظلمة اوتعقل ذاته الظلمانية صدر منه جسم الفلك الأقصى الأشرف بالأشرف والأخس بالأخس كمن تصور فی نفسه كمالاً وحصل منه فی وجهه نضارة و بشاشة او تصور فی نفسه نقصاً و عيباً و حصل منه فی وجهه انقباض[1] و كدورة و نعم ما قال الشيخ عبدالله الانصاری (قدس سره) بالفارسية :

« الهی چون در تو نگرم پادشاهم تاج بر سر ؛ و چون در خود نگرم خاكم و از خاك كمتر» .

قوله (ص١٤٠، س١١) : «ومن جهة ماهيته.....»

انما لم يضف اليه المعقولة و نحوه هاهنا اشارة" الى انه لا تفاوت بين جعل الجهالات التعقلات والمشاهدات اونفس ذوات المعقولات بدون وصف المعقولية و ان كان الاولى جعل الجهات علوماً لكون العلم مبدء الفيض سيما العلم الفعلی الوجوبی واعتراض الفخر الرازی علی الحكماء بـ :ان الامكان سلبی فكيف يكون منشأً للفلك منسوب اليه تعالی بالذات اشارة الى وقع بعض الاوهام العامية من ان اسناد هذه

١- بشاشة العقل وابتهاجه انما هو سبب وجود نوری بسيط وانقباضه و كدورته سبب و علة للجسم الفلكی وان شئت قلت : ضحك العقل و تبسمه سبب لوجود العقل و بكائه و تكدره عين وجود الجسم والله هوالمنزه عن صفات الاجسام .

خطاء اذ ليس مرادهم انالامكان اوالماهيةنفسهما مصدر بلوجودالعقل مكتسباً كسوة الامكان اوكسوةالماهيّة الامكانيّة مصدرلجسمالفلك كماانوجوده مضافاالىالواجب بالذات مصدر للعقل الثّانى و قــد اشار(قدس سره) اليه بقوله : صدر منه والكل منسوباليهتعالى بالذات اشارة الى دفع بعض الاوهــام العامية من ان اسناد هــذه الاشياء الىالعقل تفويض و مناف لعموم قدرةالله تعالى و بيانالدفع انالاسناد الى العقل مثلاً لاينافىالاسناد الىالله لانالعقل يدالله و كلمةالله على ان اسنادالعقل الى الله اسنادالكل الىالله لانالعقل كل مادونه منالوجودات والفعليات و بهذا يدفع هذا الوهم عن قولهم الواحد لايصدر عنه الاّالواحد ايضاً و ايضاً عنه دفع آخر و هو انّ المراد بهذاالواحد الصادر الوجودالمنبسطالصادر عنالوجوب و هو واحد بالوحدة الحقّة الحقيقيّة فلا يشذ عن ساحة حضورصدورهوجود والماهياتالاعتبارية صادرة ثانياً و بالعرض و هذا فىالنظام الجملى واما فىالنظام التفصيلى فبالتـرتيب الّذى ذكروه شكرالله سعيهم و لعله (قدسسره)لهذهالاشارة و للاشارة السابقة الى دفع الاعتراضالفخرالرازى وانالكثرةفىالعقلولحوقالماهيةبهبالعرضعبربالمنهجالعرشى

قوله (ص۱٤٠، س۱۷) : «قالالله تعالى : واوحى فى كل سماء امرها»

اى نفسها العقلية التى هى من عالم الامر والموحى اليه هــوالسماء الطّبيعى والوحى لغةالسرعة .

قوله (ص۱٤۱، س۲) : «الى غايات عقلية.....»

اىالعقول العرضيّة منالطبقة المتكافئة و هى اربابالانواع فانالموجودات الطبيعة يتحرك جوهراً حتى يشتدوتتكامل فيلحق و تتحول صورتها الطبيعيّة بعــد

بلوغ آجالها الى صورتها المثاليّة ومعناهاونفوسها الى ارباب انواعها ان قلت فى كون الحركة طبيعيّة مع استنادها الى اشواق وارادات تهافت لأنها تكون حينئذ اراديّة .

قلت المراد بالطبيعيّة هو الجوهرية و ان اريد ظاهرها ايضاً لا بأس به لان الفاعل المباشر للحركة فى جميع الحركات هو الطبيعة و على هذا حمل ما نقل عن المعلم الاول ان حركة الفلك طبيعيّة .

قوله (ص١٤١، س٦،٧) : «فيكون الجواهر المفارقة......»

اى ارباب انواع البسايط والمواليد العنصريّة على عدد المحركات والحركات الكليّة الحادثة المنقطعة فى كل نوع نوع و اما الدائمة فى الفلكيّات فبيانها على الخصوص فى قوله ثم انه قد ظهر (الى آخره) .

قوله (ص١٤١، س٨) : «فوق الخمسين على قول المعلم الاول»

واما على ارصاد الفاضل بطلميوس فهى اربعة و عشرون .

قوله : «هى صور هذه الحركات» المراد بالصورة فى الموضعين ما به الشىء بالفعل والمراد انها ينبوع هذه الحركات والاشواق .

قوله (ص١٤١، س١٣) : «فجنودالله كثيرة»

متفرع على جميع ما ذكر فى هذا الاشراق والمراد بالجنود فى الآية اعم من المبادى المفارقة والمبادى المفارقة والمبادى البرزخيّة كما مر ان عدد المحركات كعدد المتحركات و كما ان المبادى اعنى المفارقة والملائكة المدبرات امراً لها كثرة وافرة لا تعد كذلك المبادى المفارقة العقليّة والملائكة الصافات صفاً والسابقات

سبقاً لا تحصى فان‌الانوارالاسفهبدية الكاملة بعد مفارقة النواسيت يلحق بالقوا. ويزداد عددالقديسين الى غيـرالنهاية كماقال‌الشيخ‌الاشراقى (قدس سره) .

قوله (ص١٤٢، س٦) : «ومنهم من زعم ان مادة هذه‌المحسوسات.....»

و كان‌الوجوب الذاتى والدوام‌الزمانى عند هؤلاء و عندالقائلين السابقين من الطباعية والصابئين مساوقان و كذا عند اللاحقين المذكورين فالمغالطة من باب اشتباه‌العام والخاص او من باب سوءالتأليف والاستنتاج عن موجبتين فى‌الشكل ـ الثانى هكذاالفلك اوالمادة باقسامها اوالزمان و نحوه دائم والاله هوالدائم‌فالفلك هو مثلاً الاله و من تفوه من هؤلاء بان‌المادة هى‌المبدء فهو اقرب الى‌التأويل بان يراد بالمبدء المبدء القابلى و هو اول‌السلسلة الصعودية .

قوله (ص١٤٢، س١١) : «وهم‌الحرنانيون»

وهم منسوبون الى «حرنان» بالحاء والراء المهملتين والنون رئيسهم و هم ـ التخميسيون القائلون بقـدماء خمسة و مرادهم بالخلأ هوالمكان كماان‌المجوس ثنويثون والنصارى تثليثيثون و بعضهم عبّروا عن ثلاثة اقانيم بـاقنوم‌الوجود و اقنوم‌العلم و اقنوم‌الحيوة و كلامهم اقرب‌الى‌التأويل و ان جعلوا التثليث باعتبارـ المفهوم العنوانى لاالحيثيات‌المختلفة للوجود والعلم والحيوة كانـوا موحّدين و هؤلاءالفرق‌الثلاث‌مشركون «ءارباب متفرقون خير ام‌الله‌الواحدالقهار» والضمير فى انها خمسة الى‌الالهة المستفادة من‌المقام‌لا الى الاله لمكان الهيولى و غيرها ولا الى‌المادة مثل‌السوابق لهذا ايضاً .

قوله (ص١٤٢، س١٤) : «وهؤلاء اقرب‌الكفرة الى‌المعقول»

اى كل هؤلاء الفرق‌المعدود يعدون انفسهم من ارباب‌المعقول حاشاهـم عن

نسبة هؤلاء اليهم كما ان اهل الجاهلية الثانية يعدون انفسهم من اهل الكلام والمليين وحاشا الملة البيضاء عنهم .

قوله (ص١٤٣، س١) : «حين كان يصلح لوجوده»

هذا هو القول بالاصلح و ان الاصلح بحال العالم ان يوجد فيما لا يزال و علم الله ذلك منه و هذا هو المخصص لحدوثه والعاقل يعلم ان اية مصلحة تفوت لو كان ـ العالم مستنيراً اضعافاً مضاعفة بنور الوجود الذى هو خير محض و اية مصلحة فى العدم الذى هو شر محض .

قوله (ص١٤٣، س١٣) : «ما تخيله فى وهمه ....»

لعلك تتوهم ان الصواب ان يقال ماتوهمه اوتصوره فى وهمه لان الوهم يدرك المعانى لاالصور المتخيلة و ليس كذلك لان المراد بالتخيل فى الوهم ما هو فعل ـ المتخيلة من تركيب المعنى بالمعنى كتركيب الالهية بالحق بالمعنى الذى استحسن وهمه و من المقررات ان القوة المتصرفة اذااستعملها الوهم يسمى متخيلة كما اذا ـ استعملها العقل تسمى متفكرة والمراد بالتصور فى الخيال مثل تصوير الخيال نور ـ السماوات والارض بصورة نور الشمس و احاطته بصورة الامتداد الكمى .

قوله (ص١٤٣، س١٤) : «بنور هدايته»

اى بنور مستعار من الله يكتحل به عقولهم فيرونه بعينه اتقوا فراسة المؤمن فانه ينظر بنور الله واعرفوا الله بالله .

قوله (١٤٤، س٣) : «ما تصوروه»

والمراد بالتصور تعريف الاله بانه الكامل المطلق و تصديقهم بان غير الله هو ـ

الله انما هو لان‌الكمال عند كل طائفة شيء فكل واحد من‌الناس يخضعون عندالكامل المطلق و يعشقونه و يمجّدونه وهذا فطرةالله التى فطرالناس عليها .

قوله (ص۱۴۴، س۶) : «الا ان كفرهم لاجل تصديقهم»

وقد قال علي عليه‌السلام : «اول‌الدين معرفة الله و كمال‌المعرفة التصديق به» والاولى ان يقال كفرهم لاجل حصرهم و تقيدهم الحقيقه :

«جمالك في كل الحقايق ساير وليس له الا جلالك ساتـر»

وايضاً جميعهم مسلمون لأنهم يدركونه و كفـرهم لاجل عدم استشعارهـم باستشعارهم وان‌المستشعر به ماذا كماقيل:

اگر مؤمن بدانستی کـه بت چیست یقین‌کردی که‌دین دربت‌پرستی‌است

قوله (ص۱۴۴، س۱۲) : «لان امره ماض»

المؤتمر بهذاالامر الماهيّة في‌الكل والمادة في‌البعض والامرالوجودى الّذى هو كلمة كن اذ تعلق بماهيّة قبلته والصورةالتى اذا تعلقت بمادّة انقادت لهـا فاذا قال‌الحق لماهيّة الالف اقبلى‌الوجودالاستقامى قبلت و لماهيّة الدال اقبلى‌الوجود الاعوجاجى قبلت و لمادّة الورد اقبلى‌الوجوداللطيف‌العطرى قبلت و لمادّةالشوك اقبلى‌الوجود الشوكى قبلت و هكذا في‌الماهيات والمواد الآخر ففى‌الكل لاسبيل الاالطاعة لاتستطيع تمرداً ولا خلافاً لانّه امرهالّذى بلاواسطة بخلاف‌الامرالتشريعى لانه امرهالذى بواسطة مظهرهالاعظم وهولسان‌الله تعالى و هذا كما ان‌النفس الناطقة امرها لقواها الّذى بلاواسطة من جارحه او غيرها ماض على تلك‌القوى و اما امرها الّذى بواسطة اللسان و غيره ففيه‌يتطرق‌الطاعة والمعصيه .

قوله (ص۱٤۵، س۳) : «اعلم انالاول تعـالی اشد سار و مسرور و مبهـج و مبتـهج بذاتـه »

اعلم انمحبّة الذات للذات وللآثار باعتبار الذات تعـبر بعبـارات مختلفة كالسرور والابتهاج والرضا والارادة والعشق والاغتباط و نحوها والتوقيفالشرعى ان منع كونها او كونالمشتقات منها اسماءالله تعالى لم يمنعالاسناد والتـوصيف كما انه منع من اسميّةالخاتم والطابع مثلاً لاالاسناد والتوصيف كقولـه ختَمالله على قلوبهم وطبع على قلوبهم وبين اهلالشرعخلاف فى اطلاق لفـظالعشق عليه والحق جوازه لقوله تعالى فىالحديث القـدسى«من عشقنى عشقته و من عشقته قتلته ومن قتلته فعلى ديته و من علىّ ديته فانا دينه»فهذاالحديث يفيد جواز اطلاقه عليه سواء كان بالبناء للفاعل او بالبناء للمفعول و قدرواه جمّ غفير منالمعتـبرين منالعامّة والخاصّة حتى كثير من اهلالحديث كصاحبالمجلى ابن جمهور[۱] والمحقّقالبهائى [۲] والعلامّة محسنالفيض[۳] (قدس سره) وغيرهؤلاء والسرّ فى عدم تداول العشق على لسانالشرع كتداوله على السنّةالطريقة انالنبىمنحيث انه نبىمؤدبالناس بالآداب الشرعيّة ومنظم عالمالكثرة والعشقمخربلها ناقض تارك اياها فلم يتكلم به كما لم يتكلم بما هو نبى من مقامالوحدة الا منحيث هو ولى كقوله «لى معالله وقت لا يسعنى فيه ملك مقرب ولا نبى مرسل» وهكذا الشعر فانه من ملايمات العشق وما ينبغى لـه .

۱ــ صاحبالمجلى فىالمجلى الطبعةالحجرية ۱۳۱٦ ﻫ ق ص۲۸

۲ــ الكشكول لشيخناالبهائى قده ج۲ ط۱۳۸۱ ﻫ ق ص ۲۵۰ .

۳ــ و به قالالعلامةالكاشانى فى كتبه كالوافى والعلماليقين والحقايق

قوله (ص١٤٥، س٤) : «اجل مدرك...»

امانه‌اجل مدرك فلان‌العقل‌الانسانی اعلى مدارك‌الانسانی والله‌تعالى مبدءالعقل الكلى الذی فوقه فكيف‌المدارك‌الاخرى‌واما انه ابهى مدرك فلانه اجمل من كل جميل و اجل من كل جليل و كل جمال وجلال ظل جماله و جلاله و اما ان ادراكه اشد ادراك فلان له تعالى من‌الحضوری والحصولی الحضوری‌ومن‌الفعلی والانفعالی الفعلی و من‌التفصيلی والاجمالی التفصيلی‌ومن‌الاكتناهی والوجهی الاكتناهی واتمية واحد من‌الثلاثة يكفی فی اتميه‌ٔ الابتهاج‌والعشق فكيف وقداجتمعت فيه تعالى .

قوله (ص١٤٦، س٣) : «سعادة العشاق المشتاقين....»

العشق اعم من‌الشوق اذ فی‌الشوق وجدان بوجه و فقدان بوجه و كل شايق عاشق ولا عكس فالنفوس الفلكية لجواز الفقدان عليها لكونها ناقصات مستكفيات عاشقات شايقات بخلاف‌العقول لكونها تامات لا يجوز عليها الاالوجدان فهی عاشقات خاصة فاول عشاقه ذاته‌الاقدس كما قال فالاول اجل مغتبط‌بذاته و بعده‌المراتب‌الآخر على ما ذكره (قدس‌سره) .

قوله (ص١٤٦، س٧) : «وهو ايسر غرض واسهل عرض»

تعريض بالقوم بان تحصيل‌الاوضاع للاجسام‌الفلكية والشوارق لنفوسها غاية سهله‌ٔ بل لا بدلها من‌الاستكمال ذاتاً وجوهراً بالحركة‌الجوهرية و فی كل‌صفاتها بتجددالامثال كما فی‌الصفتين‌اللتين قالوا بالاستكمال فيهما فی‌الازمنة الغير - المتناهية و كيفيه‌ٔ وصول‌الافلاك الى‌الغايات تتم بالحركة الجوهريه‌ٔ والتبدل - الذاتی فكل فلك له افـراد متصلة و لكل‌منها قبض و تسليم لله‌الواحدالقهار فـى

وقت شيئاً فشيئاً و ذلك قوله : «كل يوم هو فى شأن[۱]» ففى كل حين ابتداء واعادة وايجاد و ايصال و وصول لكل منها الى الغاية بحيث لا يبقى منه اثر و خبر و اما ـ الوصول الى الغاية بنحو الانسان حيث انّه يترك البدن واستعمال آلاته عند كماله و تحول النفس الى عالم المعنى فهو غير متأت لها .

نه فلک راست مسلم نه ملکرا حاصل آنچه در سرّ سویدای بنی‌آدم ازاوست

فكما انه لا يمكن للملائكة المقربين العروج اليونسى[۲] ولا يتيسّر لهم مظهرية الاسماء التشبيهية كذلك لا يتأتى الفلك الغاية التى للانسان الكامل مع انّه يلزم انقطاع الفيض لان الفلك بحركته رابط الحوادث الكونية الى القديم ولولاه لماتكون متكون واما الوصول الى الغاية بان يصير نفسه مفارقة عن بدنه ولا ينقطع الفيض بان يتصل نفسه بعالم العقل و يترقى نفوس كامله من عالم العناصر وترفض البدن وتتصل بالافلاك وتحركها ثم تترقى هذه و تتصل بعالم العقل ثم يصل بدلها من هذا العالم و هكذا فهو تناسخ باطل[۳] .

واعلم ان قيام القيامة والطامة الكبرى و بعبارة اخرى وصول كليه العالم الى الغايات حتى تبلغ الى غاية الغايات طولى لا عرضى فان جميع الصور فى الحركة حتى تصير مشتدة واشتدادها ان تستغنى عن المحال و تتحول الى عالم المثال و تصير كنقوش قائمات بذواتها لا بالالواح تكون متعلقة بل عين التعلق بالمعانى و جميع ـ

۱ـ قرب حق از قيد هستى رستن است نى بـبالا و بـه پائين رفتن است

۲ـ واعلم ان معراج يونس ع كان فى الماء و معراج النبى فى السماء .

۳ـ واعلم ان غاية وجود الانسان و نهاية استكمالاته فنائه فى الاحدية الذاتية بحيث لم يبق له اسم و رسم لان منشأ ظهوره هو الاحدية الذاتية و بوجوده تحصل القيامة الكبرى و بفنائه و صفقه يتحقق الطامة العظمى

النفوس فی‌الحرکة حتی تصیر مشتدة واشتدادها ان تستغنی عن استعمال القوی والمواد و تصیر عقولاً[1] فالنفوس‌الناطقة‌القدسیة تصیر عقلاً فعالا و روحا قدسیاً والنفوس‌الحیوانیة تصیر عقولاً متکافئة فی‌الطبقة‌العرضیة فتستهلك فیها و هی محشورة الی‌الله[2] واما‌النفوس‌الفلکیة فعلمت کیفیة وصولها الی‌الغایات و یوم‌القیامة یوم نسبته الی کل‌الاوقات بل الی‌الدهر الذی هو وعاء المجردات کنسبة الیوم الزمانی الی ساعاته و دقایقه فی الشاملیة والمشمولیة بل نسبة الاوعیة الی هذا الوعاء نسبة ذوات‌الاوعیة الی‌الحق‌المحیط‌تعالی شأنه و جعل وعاءالوصول الی‌الغایة من‌الاوعیة الزمانیة للموجودات التی فی‌السلسلة العرضیة الزمانیة من‌الاوهام العامیة فطلب‌الغایة الاخیرة متوجها الی غابرالازمان کطلب مبدء المبادی ملتفتا لفت مواضی‌الاحیان فکما ان‌الحق‌المنزه جلت عظمته فی مرتبة احدیته و واحدیته لتمامیته و احاطته و تجرده عن‌الماهیة فضلاً عن‌المتعلق فضلاً عن‌المادة لا یسعه الزمان کذلك فی مرتبة قهاریته و ظهوره‌بوحدته فی آخریته[3] .

ان قلت : کیف دثور کل‌العالم و خراب جمیع‌الدنیا القائل به‌الحکماء‌والانبیاء.

قلت: الوصول الی‌الغایات بنحوالتحول و معلوم ان عند التحول فناء‌المتحول منه فی‌المتحول الیه والا لم یبلغ‌الغایة الاتری انه‌عندصیرورة‌النامی حیوانا‌والحیوان انسانا والعقل بالقوة عقلاً بالفعل لم یبق‌من‌السوابق اسم و رسم فعندالعقل بالفعل

۱ـ ولکن عقولا لاحقة

۲ـ لا یبعد ان یکون محل حشرالنفوس الحیوانیةالمجردة بالتجردالبرزخی هوالعالم‌المثال لکل فرد مادی و ان حشرت احیانا مع‌العقول‌المتکافئة انما هوبتوسط‌الفردالبرزخی .

۳ـ لان‌الملاك فی‌المبدء والعود والاجمال والتفصیل واحد جداً .

لم يبق عقل بالقوة فهكذا في الانسان الكبير و مع ذلك لا فعلية و كمال في مرتبة سابقة الا و في اللاحقة فكل ما ترى في الكل الافرادي اجره في الكل المجموعي فاقرء وارقأ «ما خلقكم ولا بعثكم الا كنفس واحدة» .

ان قلت : كيف وصول الابدان الى عالم العقل و تحولها اليه ولا تطرق للمواد اليه ؟ .

قلت : اتصال الصور التي هي كمال هذه الصور المادية واشتدادها بعالم العقل فانها كاظلال لذلك العالم واتصال هذه فان فعلية الصورة وتكاملها فعلية مادتها وشيئية الشيء بتمامه و كماله و وصول تمامه و كماله وصوله سيما ان الحركة متصلة واحدة والاتصال الوحداني مساوق للوحدة الشخصية و خصوصيات المراتب لشيء واحد مميزات لا مشخصات حتى تصيره اشخاصا وهذا لاينافي ان يبقى شيء هو نوع آخر برأسه تتحرك مرة اخرى الى الغاية ليس بجنس للبالغ الى الغاية بل ولا مادة له بما هي مادة له .

ان قلت : فبعد وصول الكل الى الغاية الكبرى ينقطع الفيض لان ذلك انما هو بالدثور الكلي .

قلت: انك مأنوس بالبعدية الزمانية بوهمك و اخذت الكل الغير المتناهي منزلة الكل المتناهي فان استخلصت من الوهم والخيال و عرفت: ان ذلك البلوغ طولي و توجه الى الباطن و باطن الباطن و عرفت وعائه و نسبة وعائه عرفت ان المتحركات والمترقيات الغير المتناهية تصل الى الكمال في ازمنة غير متناهية لان وعاء كل شيء بحسبه، ان متناهيا فمتناه و ان غيره، فغيره فاين البعد الزماني حتى ينقطع الفيض فيه فكما انك اذا قلت بالحدوث في كلية العالم و بعديتها لمبدء المبادي لا بد ان تحافظ

البرهانین فتکون ذاالعینین فتجمع بین‌الحدوث و دوام‌الفیض و قدم‌الجود من‌قدیم الاحسان والاّ «حفظت شیئاً و غابت عنك‌اشیاء» و ذلك یستتم بالقول بالحدوث ـ الدهری الذی حققه السید الداماد (قدس‌سره) و نحن قررناه فی مواضع[1] اخری او بالقول بالحدوث الزمانی بمعنی‌التجدد وسیلان‌الطبایع کما حققه المصنف (قدس سره) کذلك یجب علیك ان تجمع بین‌الوضعین و هوالحسنة بین‌السیئتین بل‌الفوز بالحسنیین فتؤمن بدثورالدنیا باجمعه وبلوغ العالم الی الغایة القصوی بکلیّتة «بکلیته. خ‌ل» توقن ایضاً بعدم انبتات‌وجوده و نفاد کلماته و عدم افول نوره فاعرف تفلح و لیعذرنی اخوانی فی مشیی‌علی خلاف هذه‌التعلیقة فان هذاالمطلب من اهم‌المطالب .

قوله (ص۱٤۷، س۲۰۱) : «نفوس‌المترددین.....»

ای‌الذین لم یتمکنوا فی مقام‌التمکین ولم یتخلّصوا من‌التلوین فقد یتعلّقون بالملاءالاعلی و قد یسقطون فی مهوی‌الدنیا ولم یذکر اصحاب‌الیمین من‌السعداء و هم من عشّاقه فی‌المظاهر الجزئیة کاصحاب‌الدنیا الا ان هؤلاء یطلبونه فی‌المظاهر ـ الجزئیّة‌الداثرة الفانیة و اولئك یطلبونه فی‌المظاهر الجزئیّه‌ الدائمه‌ الباقیه‌ اذا درجهم فی‌النفوس المترددین لمدم تخصیص‌الجهة‌العالیة بالجهه‌ الکلیه‌ حتی یشمل الجزئیّه‌ و حینئذ العلو باعتبار جنبة‌البقاء.

۱ـ حدوث دهری معنای محصلی ندارد و حدوث عالم‌وجودرا اثبات نمی‌کند چون وجود سرمدی حق که‌علت دهر«علت معلول» است‌قدیم‌است ناچار معلول‌آنهم قدیم‌است‌وعالم دهر علت عالم ماده‌است و عالم اجسام معلول دهر وللقائل ان یقول: اذا کانت‌العلة قدیمة والعدم‌المعتبر فی‌العلة «ای‌عدم‌المعلول» قدیم پس عالم‌دهر قدیم زمانی‌است و همچنین معلول آن اللهم الا ان‌یقال‌بالحرکة‌الجوهریة فی‌الاجسام کماقرره‌المصنف والماتن

قوله (ص۱٤۷، س۱۰) : «انه لا يوجد جسم من الاجسام بسيطاً كان او مركبا الاوله نفس و حيوة ....»

المراد بالنفس الصورة المثالية الشخصيّة من المثل المعلقة فانها من شئون النفس الكليّة منزلتها منها منزلة الصور الخيالية من نفسك المنطبعة و نفسيه كل نفس بالصور الخياليّة اذ فی مرتبة ادراك الكليّات العقلية بل كل واحد من الكليات العقلية عقل ولذا قالوا تسمية النفس بالعقل باعتبارها فيسمى عقلاً بالملكة و عقلاً بالفعل و عقلاً مستفاداً و على القول باتحاد المدرِك والمدرَك فكون كل صورة مثاليّة من عالم المثال الاكبر اوالاصغر نفساً واضح .

قوله (ص ۱٤۷، س۱۱) : «لا بد وان يكون امراً عقليا....»

و ذلك لانه لا يمكن ان يكون الصورة فاعلاً للهيولی لان تأثير الجسم والجسمانی بمدخليّة الوضع كما قرر ، والوضع لايتصور بالنسبة الى الهيولی اذلم توجد بعد و حيثما وجدت فهی غير وضعيّة اذالوضع فی المراتب المتأخرة عن وجود جوهر الهيولی وايضاً ما يتصور ان تكون فاعلاً مستقلاً للهيولی صورة ما وهی واحدة بالعموم والهيولی واحدة بالعدد والفاعل لا بد وان يكون اقوى من المنفعل فصورة ما فی الحقيقة شرط لوجود الهيولی وفاعله الواحد بالعدد الذی هو المفارق والصورة الجسمية متجددة بالامثال والنوعية متجددة بالمراتب المتفاضلة اوالمتناقصة والحركة لا بد فيها من اصل محفوظ و امر ثابت و الا لم يكن حركة بل تكوّنات و تفاسدات آنيّة فلا بدّ من نفس بها ثبات موضوعها و هو المطلوب [1]

۱ـ واعلم انه بناءاً على اتحاد المادة والصورة وجودا فالامر فی حدوث الصور النوعية يدور على امرين ويلزم اما حدوث الصور على نحو التدريج والحركة الذاتية واما يلزم انعدام الحقائق و منها الهيولی و حدوث الكائنات من كتم العدم لانه ليس للهيولی حقيقة منحازة عن الصورة حتى يرد عليه الصورة هذا برهان قوی جداً وان غفل منه الاكثرون

قوله (ص١٤٨، س٦) : «فى لمية دخول الشر فى القضاء الالهى» .

اى سببه الهيولى كما سيصرح فالهيولى جنة و وقاية فى باب انتساب الشر الى الوجود كما ان الماهية جنة و وقاية له فى باب انتساب النقص اليه كالنقصية الامكانية التى يترائى فى العقول المفارقة المحضة واما كيفية دخول الشر فى القضاء الالهى فهى انه بالعرض و معنى بالعرض فيه مشربان احدهما عذب و حلو والآخر اعذب و احلى فالاعذب ان الشر عدم كماادعوا بداهته والعدم لا يمكن ان يكون مجعولاً للقضاء بالذات لانه وجود حق وهذا نفى و باطل لكن لما كان عدم الملكة فهو مجعول بالعرض للملكة و هذا مشرب افلاطون الحكيم المتأله والعذب ان الشر و ان كان وجوديا وامكن ان يكون مجعولاً بالذات للخير المحض لان خيره غالب على ما علم فى التقسيم المشهور والخير المحض لا يترك الخير الغالب للشر المغلوب الا انه بما هو ذوخيرات غالبة مجعول لا بما هوذوشر مغلوب فالنار مجعولة بما هى ذات خيرات لا تعد لا بما هى محرقة لثوب مسكين والوهم مجعول بما هو مدرك المعانى الجزئية الفاضلة الجيدة كالخوف عن الهلكة او كالخوف عن الميت و هكذا و هذا مشرب ارسطاطاليس الحكيم .

قوله (ص١٤٨، س٩، ١٠) : «دون الطبايع والاجرام»

و كذا دون الاعراض الاخرى غير الأضواء والانوار العرضية فيسمونها الهيآت الغاسقة و عنده (قدس سره) لا اختصاص للنورية بالانوار العرضية والاسفهبدية الفلكية والانوار القاهرة الاعلين والادنين ومرتبة قدس نور الانوار بهر نوره كما عند الاشراقية بل الوجود بشراشره نور والوجوب الذاتى نور على نور .

قوله (١٤٨، س١٢) : «ظهرت فيها اولا الاجرام الشفافة»

اى الصور النوعيّة الفلكية بل ظهرت فيها الصورة الجسمية الواحدة بالطبع فى الافلاك والعناصر والمراد بالاوليّة فى الأجرام الشفافة التقدم بالطبع لكونها علل العنصريات و احيازها والمراد من احتمال الوجود احتمال الانوار الاسفهبديّة وقواها واشار الى كثرة جهات القبول بقوله: لضعف قوتها. وبقوله: لتضاعف جهات الاعدام و بقوله : و بما هى فى اصلها من عالم النور .

قوله (١٤٨، س١٥): «وبما هى فى اصلها من عالم النور....»

فان وجودها و ان كان قوّة الوجود والقوّة بالنسبة الى الفعلية ظلمه الا انها بالنسبه الى العدم المطلق نور كما ان الظل ليس بنور بالنسبه الى النير و شعاعه الا انه نور بالنسبة الى الظلمة و فى ذاته ايضا وكذا القوّة والاستعداد فى انفسهما وجود اذ للوجود مراتب و كلها نور لان الوجود ظاهر بالذات ومظهر للغير وكل ظاهر بالذات ومظهر للغير نور فالوجود نور و اعلى مراتبه الوجود الذى هو فعليّة محضة لا قوة تعتريه و ادناها الوجود الذى هو قوّة بحته لا فعليّة فيه الا فعلية القوة و لهذا فالهيولى نوع بسيط جنسه مضمن فى فصله و فصله مضمن فى جنسه و هذا معنى نوريته .

قوله (ص١٤٩، س١٨) : «وقد مر ان الجسم من حيث هو جسم......»

بالمعنى الذى هو جنس لا قوام له بدون الطبيعة فانه لا بدّ وان يصير نوعا من الانواع المتكافئة محتاج الى الصورة النوعية و هى الطبيعه السارية فى كل الاجسام وليس المراد من الحيثيّه الجسميه فقط اى بالمعنى الذى هو به مادة و نوع من ـ

الانواع المرتبة فانها فی نوعيتها المرتبةغيرمحتاجه الی الصور النوعيه المتكافئه لانه اذا كانت الهيولی نوعاً بسيطا فیعالمفكيف الجسمية والصور النوعيه انما سميت صور النوعية لان التنوع التكافئی فی الجسمية و فی الهيولی بها و لهذا بعد تماميّة الهيولی فی التحقق بالصورة الجسميه فهی محتاجة بعد الی الصور النوعيّة ولكن فی التنوع ای فی صيرورتها نوعا نوعا فی تحصلاتها الثالثيه كالجسميّة او الهيولی المجسمةفی التحصلات الثانوية لافی التنوع الرتبی الذی ذكرناه فان كلا منهما نوع برأسه فی السلسلة الصعودية و ان لم يكن كل من الثلاثه منفكة عن الآخرين ولكن فرق بين ان يكون الشیء مع الشیء دائماً وان يكون الشیء نفس الشیء ثمّ ان الفرق بين الدليل الذی ذكره هاهنا علی وجود النفس ای الصورة المثاليّة لكل شیء وبين الدليل الذی ذكره فی الاشراق الثامن انه هاهنا استدل من مسلك عدم ربط المتجدد بالثابت الا بمتوسط و هناك من مسلك ضرورة بقاء الموضوع فی الحركة بوجود اصل محفوظ .

قوله (ص١٥٠، س٥) : «وهكذا ذات الطبيعة نفس.....»

ای بما هی مأخوذة لا بشرط و انها من صقع النفس ولا سيما الطبيعة المجبولة علی طاعه النفس كما مر .

قوله : «ثمّ ما يلحق الجسم......» ای للطبيعة افعال ثلاثة احدها الجسم و ثانيها الحركات الطبيعيّه من الاينيه والكميّه والكيفية وثالثها مايحصل من الحركات فی الغايات من التحيّزات والالوان والطعوم والروايح والاشكال والمقادير و نحوها والمراد بالفعل ليس المعنی المصدری بل مثل الظل اذاالمعنی بالفعل هو التشأن .

قوله (ص١٥٠،س١٠) : «ومن شأنه ان ينقطع و يتفرق....»

فيغيب ذاته من جهة التباعدالمكانيوالتمادي السيلاني الزماني والوغول الهيولاني لانوجود صورته للهيولى فشأنه الذاتي هوالكثرة فما هو شأنهالكثرة كيف يكون علة لوحدته و اتصاله .

قوله (ص١٥٠، س١٤) : «فلوكانالعالم كله جرما لا نفس فيه....»

هذهالعبارة و سابقتها ناصة علىالحركةالجوهريه والمراد منبيدها وهلاكتها لولاالنفس انالاجرام باعتبار تفرقها المكانيةوالزمانيةوغيبوبتهاالمكانيه والزمانيه فى كل جزء منالآخر متشابكه بالاعدام والبطلان و ما يترائى فيها من ثبات مافانما هو من اشراقالنفوس و فىالنفوس بماهىنفوس من اشراقالعقول و اربابالانواع و ربالارباب فاذا نزعت هذه الاشراقاتعنها وردت الودايع الى اهلها ولاحظتها فقط و بشرط لا ظهر بيدها و هذا هو دثورها على ان ما فى لحاظك و علمك من الهيولى الاولى والهيولى المجسمة والهيولى المنوعة بالطبايع السياله اللواتى هى نيران ذات لهب ذي ثلاث شعب و ظلمات بعضها فوق بعض اذا اخرجت يدك لمتكن تراه له ثبات و وحدة و نورية لانالعلممطلقا وجود نورى و هذه اشياء وجودها العلمى اشرف من وجودها المعلومى كماانالوجودالواجبى والمفارقى الذى من صقعه تعالى وجوده المعلومى اشرف منوجودهالعلمى الذى للعلماء منالمخلوقين.

قوله (ص١٥٠، س١٨) : «بانها تنمو وتنبتالكلا.....»

اى تصير مادة للنبات و كذا للحيوانات والمعادن و كما يسندالفعل الىالفاعل قد يسند الىالقابل والا فمعلوم ان لا نمو ولا حس للارض و كونالنبات والحيوان

ذوى نفس واضح ايضاً .

ان قلت : هذا غير محوج الى النفس لان الصيرورة المذكورة بسبب الهيولى .

قلت: اصل القابلية بسبب الهيولى ولكن القابليّة المخصوصة والاستعداد الخاص بحيث يترتب الآثار الخاصة من القوام والمتانة والاستمساك ونحوها بسبب الصورة الارضيّة والصّور الطبيعية مستمدّة فى الوحدة والاتّصال والبقاء ونحوها من الصّورة المثاليّة كما مرّ فالمستعد و ان كان هو الهيولى لكن ما به الاستعداد هو الصورة و هذا كما ان القابل والمستعد للصورة الانسانيّة هو الهيولى لكن ما به الاستعداد لهذه المستعد له فى اطوار الخلقة صور النطفة والعلقة والمضغة والجنين .

ان قلت : العناصر الاخرى ايضاً كذلك .

قلت : لا بأس به لانها ايضاً ذوات نفوس و اثبات شيء لشيء لا يستلزم النفى عما عداه الا ان الارض الزم لانها العنصر الغالب و كالارحام لهذه .

قوله : «فانها نبات[1] ارض» تشبيه بالنبات .

قوله : «وانما[2] تتلون هذه فيها من اجل الكلمة ذات النفس» المراد بالكلمة رب النوع و هو فوق النفس و صاحبها و خلاصة كلام المعلم ان التمكن والانقياد فى الارض للتصاوير المخصوصة و كونه ما به الاستعداد لها بسبب النفس التى هى الصورة المثالية كما ان شأن رب النوع للارض الطاعة والانقياد لارباب الانواع الاخرى و نسبة الارباب الى الارباب نسبة الاصنام الى الاصنام و هو ابدع من جهات الذلّ والفقر فى السوافل من الانوار القاهرة بالنسبة الى العوالى كما فى قاعدة الاشراق

١ـ فى النسخ الاثولوجيا : فانها نبات ارضى .....

٢ـ فى النسخ التى رايناها : وانما تكون هذه.....

فالاراضي ثلاث ارض طبيعية ملكيه‌ وارض عقليـّة جبروتيه‌ و كلها حيثه‌ لكن الاولى بالعرض والاخيرتين بالذات بل هنا رابعة هي اللاهوتيه‌ هي الصورة العلميّة السابقه‌ على الكل و هكذا لكل شيء كما سيصرح المصنف (قدس سره) .

قوله : «وايضا لا يعلم الحواس....» لكونها مدركة للمحسوسات بالذات لها ولا وجود للمحسوسات بالعرض لها والنفس عالمة بها لكون ماهياتـها محفوظة في كلـتا النشأتين والوجود حقيقه‌ واحدة لاتفاوت فيها الا بالكمال والنقص و للنفس وحدة جمعية .

قوله (ص١٥٢، س٧) : «كما ان هيولى كل فلك»

هذا على مذهبه (قدس سره) فلا ميز في صرف القوة كما لا ميز في صرف الفعلية فهيولى جميع العالم واحدة واما على مذهب المشائين فهيولى كل فلك مخالفة بالنوع لهيولى فلك آخر وكذلك للهيولى المشتركة في العناصر و نوع كل منحصر في شخص كما في العقول .

قوله (ص١٥٢، س٨،٩) : «بل بسبب كثرة الجهات الفاعلية»

يحتمل ان يراد بالجهات الجهات التي في المصادر لانفسها كجهـات الشهود والاشراق والقهر والذل والحب و نحوها التي هي بازاء ارباب الانواع و لكن على هذا يرتفع التفاوت بالمراتب والدرجات والحال انه (قدس سره) يقول به كما في مراتب اصل الوجود كيف و هو يصرح مراراً بان الاولية في العقل الاول ذاتي والثانوية في ـ الثاني و هكذا فالاولى ان يراد بها بقرينيه‌ قوله كأنها شيء واحـد اختلف افاعيله جهات فاعليتها فيما دونها و هي المراتب والدرجات التي فيها و خلاصته ان العقـول

تتخالف باعتبار معلولاتها كالافلاك والانواع الاخرى كما انالهيولى يختلف باعتبار مقبولاتها ولا ينافي الوحدة التى بصددهالاناالمراتب تميزات لا تشخصات حتىتصير اشخاصاً فتكون كالعقل بالفعل والعـقلالمستفاد والعقل الفعال لشخص واحـد فمراتبالعقول فنون وشئون ذاتية لشخصواحد كنفس شخصية لها مراتب و لطـائف والتوفيق بين ما قاله (قدسسره) و بين ماقاله المشائون منالاختـلاف النوعى بينها فضلاً عنالشخصى ان نظرهم فيالاختلافالنوعى الى ماهياتها و مفاهيمها المتخالفة وفيالاختلاف الشخصى اليالمراتبالمتمايزة و نظره (قدسسره) اليوجودهاالحقيقى وعدم المكثرات المادية ولو كـانالمادةبمعنيالمتعلق كمافيالنفوس وانالماهيات اعتبارية والوجود مابهالامتياز فيه عين مابهالإشتراك سيّماالوجود المفارق المحض والى انها من صقعالربوبية و انها موجودةبوجودالواحد الاحد باقية ببقائه .

قوله (ص۱۵۲، س۱۲) : «وذلك قوله تعالى ومامرنا الا واحدة...»

بان يكون الامر فيالآية المباركة عالمالامر اى عالمالعقول سواء كانت في ـ البدايات او فيالنهايات .

متحد جانهای شیـران خـداست

واطلقالامر عليها لانها نفس كلمةالله ولم تخرج من «كلمة كن» لانالمؤتمر هناك مستهلكة فانيه و احكامالوجوب مغنيه و لو حملالامر علىالوجـود المنبسط على كل بحسبه والماء السائل فيالاودية بقدرها كانشاهداً ايضاً لماعلمت مناستهلاك المؤتمر هناك فلم يبق و لم يكن فيها الا امرالله و مشيّةالله سيّما على قولالشيخ ـ الاشراقي والمصنف (قدسسره) انـه لا ماهية للعقول .

قوله (ص١٥٣، س٢) : «فتحلس من هذا......»

ليس هذا تنظيراً للمقام بل موصلاً الى نفس المطلوب فان الفصل الاخير هـو الناطق و معناه المدرك للكليات والادراك لها فى اول الامر بالقوة كما فى حد العقل بالقوة والهيولانى و فى مرتبة بالفعل بنحو العقل البسيط الخلاق للتفاصيل كما فى حد العقل بالفعل و فى مقام ادراك العقل الفعال ادراكه عند الاتحاد به والفناء فيه فالفصل الاخير الاشتقاقى هو العقل فهو الجامع لكمالات كل الانواع و فعليتها .

قوله : «ومن كل علة عالية» اى الفاعل الالهى لا الطبيعى والسنخية معتبرة بين العلة والمعلول و معطى الشىء ليس فاقداله و قد ادعى بعض المحققين بداهة هذا .

قوله : «ومن ان حركة الطبيعة ...» وان هذه الحركة استكمالية كصيرورة النبات حيواناً و صيرورة الحيوان انساناً و صيرورة الصبى رجلاً بحيث ان فيهـا وجداناً ثم وجداناً و هكذا وليس من باب الانقلابات و مواقع الخلع واللبس حيث ان فيها وجدانا و فقدانا .

قوله : «لان فيه جميع صفات الاشياء» اى ذاتياتهـا و عرضيـاتها و بالجمله حقايقها فان المراد بالصفة مثل ما يقال الوصف العنوانى اما عين ذات الموضوع اوجزئه او عارضه و يمكن ان يراد بصفات الاشياء حيوتها و علمها و قدرتها و ارادتها وغيرها من الكمالات التى مرجعها حقيقة الوجود ففيه العلم و علمه كل العلوم وهكذا والاول انسب بقوله كل الاشياء .

قوله : «وليس فيه صفة الا هى تفعل شيئا» يعنى ان هذه الصفات جهات فاعلية فيمادونه و هذه الفقرة اشارة الى مقام الوحدة فى الكثرة منه كما ان الاولى اشارة الى مقام الكثرة فى الوحدة .

قوله : «كيف العقل و كيف لا نرضى» تلميح الى قوله : ارضيا . حيث انه وحدته عددية و وحدة العقل وحدة حقةظلية للوحدة الحقة الحقيقية .

قوله : «ان يكون واحدا» اى فى ان يكون العقل واحدا.... حذف حرف الجر عن كلمة ان قياس مطرد .

قوله : «واى الامثال ...» كلمة اى استفهامية يسئل عن نفسه تعيين الامثال العقلية و يجيب بان مرادنا الكليات العقلية كالصورة الكلية النباتية والحيوانية و نحوهما فان كل كلى عقلى له وحدة جمعية ينسحب رداء شموله كل جزئياته و يسع وجوده بوحدته جميع وجودات رقايقه فانك ان وجدت هذه اى صرت واجدا فاحصا عنها هل كل كلى منها واحد ام ليس بواحد علمت ان كل واحد منها واحد وحدة جمعية وانه شيء يوازى بوحدته اشياء كثيرة مختلفة من نوعه فكلمة باقى باشياء للبدلية و اما الكلمة التى فى الهيولى اى الكلمة التكوينية من القوى الحيوانية والنامية فى الهيولى فهى واحدة وحدة عددية فانها مختلفة الذات لذوات اخرى لعدم جامعيتها وفى بعض النسخ مختلفة الصفات والمراد بالصفات ما مر من الاوصاف العنوانية التى عين الذوات .

قوله (ص١٥٤، س٦) : «الروح ملك من ملائكة الله له سبعون الف وجه»

بيان للكثرة فان العقل الكلى بسيط الحقيقة بعد مرتبة الحق سبحانه هو كل الاشياء فانظر الى كثرة انواع الثوابت والسيارات والعناصر البسيطة والمركبات و طبايعهما و نفوسها و الى كثرة افراد كل نوع و الى كثرة السنتها و لغاتها ففى العقل جميع هذه بنحو الرتق واللف و يمكن بيان النكتة بوجه كلى ان الافلاك والعناصر عوالم عشرة

ولكل سبعة ابطن مثل اللطايف السبع من الانسان مثل الطبع والنفس والروح والسّر والخفي والاخفي و كل من هذه مظهر للألف من اسماء الله تعالى و ان كان المراد الروح الانساني المتصل بروح الامين فيمكن ان يراد بالعشرة القوى العشر الظاهرة والباطنة التي في كل من اللطايف السبع بحسبها ثم الكل مظاهر الاسماء ولما كان كل شيء فيه معنى كل شيء كان في كل منها كلها ولاعرابها عما في الضمير من الغيب المكنون والسر المصون كانت السنة مسبحه.

قوله (ص١٥٤، س١٤) : «في عالم الالـه»

قد عبر عن عالم الجبروت بعالم الاله لان العقول من صقع الربوبيه موجودة بوجود الله لا بايجاده بيقاء الله لا بابقائه واحكام الوجوب عليها غالبة واحكام الامكان فيها مستهلكة و كل منها يقول بلسان حاله من رأني فقد رأى الحق تعالى.

قوله (ص١٥٤، س١٥) : «وربما يسميها المثل الالهيه»

وجه التسميه امر ان احدهما انها مثالات لما فوقها من اسماء الله الحسنى والآخر انها امثال لمادونها فان العقلاني من كل نوع والطبيعي منه مشتركان في الماهية ولازمها و لمافوقها ايضاً من صور الاسماء كالانسان اللاهوتي.

قوله (ص١٥٥، س١) : «ان القسمة»

اى القسمة العقلية والقضيه المنفصلة فان العقل يحكم بان الانسان مثلاً اماسيال واما غير سيال كما يحكم بان الآن اما سيال و اما غير سيال والكيف اما سيّال و كذا في الوضع والاين والكم والمراد بمعنى الانسانية الكلى الطبيعي الصادق عليها وقد عبر في الاحاديث عن الانسان الثابت بآدم الاول و عن الثور بثور تحت العرش لا يرفع

رأسه استحياء من‌الله تعالى و عن‌الديكة بديكة تحت‌العرش اذا صاحت تبعته الديوك الطبيعه‌ في‌الصياح و نحو ذلك و الى‌هذه‌الثابتات من افرادالانواع يشير كـلام‌ـ المولـوى :

قرنها بر قرنها رفت اى همام   واين معانى بر قرار و بر دوام

والاكثر فى كلمات‌العرفاء اطلاق ارباب‌الانواع على اسماءالله تعالى .

قوله (ص١٥٥، س٤) : «وإياها يتلقى‌العقل»

اى ينال‌العقل المثل‌النورية حين ادراكه للكليات‌العقلية كما مرفى‌مبحث‌الوجود الذهنى ان ادراك‌الكليات مشاهدة النفس‌ارباب‌الانواع التى فى عالم‌الابداع ولكن عن بـُعـد .

قوله (ص١٥٥، س٥) : «وجعلواالعلوم والبراهين ....»

اى اعتقدوا ان العلوم الكلية التصورية من‌الحدود والروسوم والتصديقيه‌ من البراهين والادلة تؤم نحو هذه و تناولهافالحدود والرسوم لنيل‌ذواتها والتصديقات الموصلة لنيل صفاتها لكن مراتب النيـل‌متفاوته‌ فهذه كانوار تنير ذوات‌الافراد‌ـ الطبيعيّة والمثالية واحكامها و صفاتها ولولاها ولولا انارتها لم‌يعلم شىء اذالجزئى لا يكون كاسبا ولا مكتسبا اذالمبادى‌الكلية انما تقام على‌الكلى لا على‌الجزئى وعلى الامرالدائم لاعلى‌الامر الداثر الزائل فلولاها لصعب‌الامر باستعلام كـل جزئى اى ظواهرها لا حقايقها .

قوله (ص١٥٥، س١٠) : «فان قلت...»

ناظر الى قوله : «ان للانسانية معنى‌واحدا» الى‌قوله: «فهو اذن‌المعنى‌المعقول

المفارق......»

قوله (ص١٥٥، س١٤) : «ومعنى مشترك....»

هو ماهيتهما والكلي الطبيعي الصادق عليهما و يمكن ان يقال مناط الحمل جامعية ذلك المفارق وجودات اصنامه بنحو اتم و ابسط و حكاية هذه الوجودات ذلك بنحو الضعف والتفرقة- فهذا مثل ان يقال الشمس هي الاشعة للسنخية لكن بلا تجاف عن مقامها الشامخ والفرق بين هذا و بين ماقال : ان جهة- الاتحاد على ما قال هي الكلي الطبيعي و على ما قلنا هي الكلي العقلي ويرجع الى ما يقول في بيان الكلية قوله مراده من المثل هو الصور العلمية القائمة- بذاته تعاله والصورة ماهية الشيء والتي هو بها هو فالعلم بالشمس شمس اخرى وبالقمر قمر آخر وهكذا ولا سيما ان الصور العلمية التي هي للاشياء ما هي عليه و حاق نفس الامر فصح ان هناك انسانا آخر او سماء اخرى او ماء آخر و هكذا والقيام بذاته تعالى لا يصادم قولهم بقيامها بذواتها الانها هناك موجودة بوجوده تعالى و هو تعالى كمالها وتمامها وقيامها بباطني ذواتها قيامتها بذواتها فلا يلزم عليه ما سيذكره المصنف (قدس سره) من انها حينئذ قائمة بالغير

قوله (ص١٥٦، س٩) : «وهو ان المراد منها وجود الطبايع النوعية- »

فقولهم ان في معني الانسانية انسانين حق اذ كما ان زيداً انسان كذلك القدر المشترك بين الاناسي- انسان و قولهم انه موجود حق لان الكلي الطبيعي موجود و قولهم واحد نوعي وقولهم مجرد نعم مجرد في المرتبة و قولهم باق ابدى صدق لانه باق محفوظ بتعاقب اشخاصه انما الداثر الزائل اشخاصه .

قوله (ص١٥٦، س١١، ١٢) : «بناء علی عدم التفرقة معنی»

علی تأویل الشیخ یلزم انهم لما راو ان الماهیّة المطلقة موجودة تفوّهو : «بان الماهیة المجردة موجودة» ای المجردة عن المادة و لواحقها لا المجردة عن جمیع ماعداها فانها محال ولما رأوا وحدتها النوعیة و تجردها فی مرتبة ذاتها تفوّهوا بالوحدة الشخصیه- والتجرد الواقعی حیث قالوا: ان لکل نوع فردا مجردا ، بل لم یفرقوا بین البقاء النوعی والبقاء العددی فرأو ان النوع محفوظ بتعاقب الاشخاص و تفوّهوا بانه ید الفرد المجرد وظنی ان الشیخ اراد ان النوع الطبیعی باعتبار وجهه الی الله حکمه حکم الحرکة التوسطیة والآن السیال و باعتبار نفسه و تعاقب افراده حکمه، حکم الحرکه- القطعیّة والزمان فهو بالاعتبار الاول مثال نوری الهی و معلوم ان الحرکة التوسطیه- لیست وحدتها بالعموم ولا بقائها بالنوع فکذا مافی حکمها [1] فتأویله [و تأویل] السید المحقق الداماد (قدس سره) متقارباً المأخذ .

قوله : «فحکموا بوجود الماهیات المجردة» متفرع علی عدم التفرقة فی المقامات الثلاث .

قوله (ص١٥٨ ، س٣) : «وقد شنعوا علیهم.....»

فیه نظر، لأنّهم لا یثبتون للاعراض ارباب انواع وان العرض هناك فی مقام المعروض ، والمعروض فی مقام العرض ، والا لزم القوة والفقد والموجودات هناك تامات و کذا النظر فی قوله : «و مواد وصور» فان المادة من خاصیة هذه النشأة

١- فی اکثر النسخ کما فی هذه النسخة : فتاویله و تاویله السید المحقق الداماد . والظاهر فتأویله و تأویل السید الداماد .. عبارة التعلیقة لا تلائم القواعد .

الهيولانيّة واذا قيل : ان موجودات نشأةفی نشأة اخرى لم يقصد انها مع خاصية النشأة فيها بل ينفض هذه عن ذيولها والالاتحدت النشآت وانما قال وان يوجدهناك علم النجوم مثلاً لان العلم موضوعات و محمولات فاذا تحقق الموضوعات واعـراضها هناك تحقق العلم اذا تحققت بوجودها الرابطي لعقولنا .

قوله (ص۱٥٨، س١٥) : «وانما توجد في العقل»

ای الماهية المجردة عن المادّة و لواحقها توجد فيه ، واما الماهية المجردة المقابلة للمطلقة في مباحث الماهيّة فهي لا توجد في العقل ايضاً لانها مجردة عن الوجود العقلي ايضا و قد مرّ .

قوله : «ان نوع اصنامها الجسميّة امهی امثلة لها» اقول يمكن استنباط المثلية من كلام الشيخ المتأله [١] لان من وجوه استدلاله قاعدة امكان الاشراف كما سيجيیء والمشهور عند المعتبرين لهذه القاعدة اشتراك اتحاد ماهيـة الاشرف والاخس حتى يلزم من امكان الاخس امكان الاشرف اذ المواد الثلاث من لوازم الماهيات، فيجب ان يكون جميع افراد الماهية ممكنةً لو امكن فرد منها و واجبةً لو وجب و ممتنعةً لو امتنع فلو كان من نوعين لم يجر القاعدة فيه اذ يقال حينئذ لعلّ عدم صدور الاشرف قبل الاخسّ لامتناعه وقد نقل المصنف (قدس سره) هذا الشرط عنهم في اواخر الاهيات من الاسفار [٢] .

١ـ والحق مع الحكيم المحشی لان شرائط اجراء قاعدة امكان الاشرف اتحاد النوعی لا سيما على طريقة الشيخ المتاله القائل باصالة الماهية .

٢ـ الهيات الاسفار ط ١٢٨٢ هـ ق ص١٦٦ ، تنبيه عرشی: المشهور عند المعتبرين لهذه القاعدة ان يراعى فی جريانها شرطان : احدهما استعمالها فی متحد الماهية للشريف والخسيس دون غيره والثاني استعمالها فی مافوق الكون والابداعيات لا الماديات .

قوله (ص١٥٩، س٤): «ولم يتبين ايضاً»

هذا وما بعده و امثالهما سهل الانحلال على القول باصالة الوجود و انه بحقيقته البسيطة ذات مراتب متفاوتة بالكمال والنقص والغنى والفقر و نحوها و على القول بالحركة الجوهرية و جواز تحول الطبع الى النفس والنفس الى العقل الفعال و على القول بان حقيقة كل نوع بفصله الاخير وان ماسواه من الفصول والاجناس شرائط لحصوله قبل حصوله و فروعات له في وجوداتها بنحو الكثرة و ليست بخارجة عنه في وجودها بالنحو الاعلى والبساطة عند حصوله ، فان البسيط كل الكمالات الاولى والثانية التي فيما دونه بوجه اتم و اما على عدم القول بهذه المذكورات فهي عسرة الانحلال كما لا يخفى والشيخ الاشراقي لايقول بهذه و لم يتبين ولم يكشف عن وجوهها .

قوله (ص١٥٩، س٦) : «وافراد نوع واحد بالذات»

لما اراد ان يذكر القاعدة كلية استعمل لفظ الافراد تغليباً او من باب الثبوت على الوجه الاولى لانه اذا لم يكن افراد نوع واحد كذا فمراتب نوع واحد هكذا بطريق اولى؛ والا فمعلوم ان الانوار القاهرة مراتب نوع واحد[1] بل سنخ واحد اذ لا ماهية لها عنده كما عند المصنف (قدس سره) فضلاً عن المادة مطلقاً والحال ان تعدد افراد نوع

۱ــ فالعقول الطوليه و مراتبها المتعددة المتكثرة(لا على نحو التكثر التي في الماديات) فان مراتبها ليست بافراد حتى يقال : انها من مراتب نوع واحد لانه بناءاً على اصالة الماهية و ملاحظة الكثرة كل عقل نوع بسيط واحد لان المجرد نوعه منحصر في فرده وتكثر الفردى انما هو من ناحية المادة او الجهات المتكثرة في القاعل و هذين الجهتين غير موجودة فيما لحن بصدد بيانه واما بناءاً على عدم اللحاظ التكثر في العقول وانها كلها من ابعاض وجود واحد فالعقول ليست من سنخ الماهية ولا تتصف بالمعنى النوعى والجنسى فافهم .

واحد بالمادة و لواحقها .

قوله (ص١٥٩، س٨، ٩) : «واما خامساً فلظهور تعدد هذه‌الاشخاص ....»

الاولى ان يدفع تأويل‌السيدالمحقق الداماد (قدس‌سره): بان كلاً من‌الانواع الطبيعية‌مأخوذة هكذا ای‌متدلية بالمبادی‌العاليه- و متعلقه- معها بمبدء المبادی جل سلطانه انما هی مقام ظهور تلك‌المثل‌النورية لا مقام خفائها و قاعدة مخروط نورها لا رأسه‌الجامع لما فی‌القاعدة بنحو ابسط واعلی و مرتبةالوحـدة فی‌الكثرة لها لا مرتبةالكثرة فی‌الوحدة لها . فكلما افاده‌السيد (قدس‌سره) من: «ان‌ّالموجودات ـ العينية بما هی[1] واقعة فی وعاء الدهر لها البقاءالدهر لاالزمانی والوحدةالحقيقيه- و انهاالمسلوب عنها احكام‌المادة» و امثال‌ذلك مقبولة لان‌السنخية معتبرة بين‌المبدء والاثر فاثرالكلی كلی و اثرالواحد وحدةجمعيّة واحدوحدة تناسبه‌فالافراد مأخوذة بشراشر ها مجتمعة فی وعاءالدهر لا متعاقبة كما فی‌سلسلةالزمان ظلال‌المثال‌النوری و رقيقه- الحقيقه- بل رقيقه- الحقيقه- والمقيد بما هو مقيد لا يليق ان يكون ظل ـ المطلق ولكن لا يسمننا و لايغنينا من جوع فانها هكذا قاعدة مخروط نوره و مقام ظهوره ووحدته فی كثرة وتجليه فی‌رقايقه‌فله مقام تنزه و مرتبة جمع اوجمع جمع و مقام كثرة فی وحدة والمثل فی ذلك‌المقام‌الشامخ مجردة بلا تجريد مجرّد و معـراة بلاتعرية معرٌ لا انها منسحب عليها حكم‌المجرد ومسلوب عنهاحكم‌المادةثم‌الماديات مأخوذة كما ذكره و ان كانت دهرية لكن‌وعائها اوانی الدهر بخلاف ذوات تلك ـ المثل‌النورية فان اوعية وجودها اعالی‌الدهر واما ما ذكره‌المصنف (قدس‌سره) هنا فی‌الدفع من‌ظهورالتعدد وكذا فی‌الاسفار[2]فالسيد (قدس‌سره) ينادی بانها بمـا هی

١ـ قبسات ط ع ١٣١٣ ﻫ ق ص٢٢١ . ٢ـ جلد اول ط ح ١٢٨٢ ﻫ ق ص

مضافة الی‌المبدء الواحد واحدة و من‌المأثورات عن‌الحکماء : ان‌الازمنة والزمانیات بالنسبة الی‌المبادی العالیه‌ کالآن کما ان‌الامکنه‌ والمکانیات بالنسبة الیها کالنقطه‌ والتمثیل بالآن السیال والزمان والحرکةالتوسطیة والقطعیه‌ قد مضی فتذکر [1] .

قوله (ص١٥٩، س١٩) : «ومبدء تغیرها و تقومها هی‌الطبیعة»

کما انها مبدءالحرکة الاینیه‌ و غیرهاکذلك مبدء حرکةالهیولی فی‌الاستعدادات والانفعالات فالمراد بالمادة هی‌الهیولی‌لقوله: بقی‌الامکان الی غیرالنهایة .

قوله (ص١٦٠، س١) : «والحرکة والزمان»

الی قوله : بل هما نفس الحدوث جوابان عن سؤال اوردته عند استدلاله علی‌الحرکة الجوهریة فیما سبق من انه‌لم لا یجوز ان یقال : التجدد ذاتی للحرکة العرضیة والذاتی لا یعلل فلا یثبت تجددالطبیعة . فیجب اولاً کما ذکرنا سابقاً : انه لماکان ما بالعرض منتهیاً الی ما بالذات‌انتهت الذاتیة فی‌التجدد الی الطبیعة الجوهریه‌ اذالاعراض فی ذواتها وتجددهاتابعة محضة .

و ثانیاً : ان‌التجدد امر نسبی و تجددالشیء بما هو تجددالشیء لیس بشیء حتی یقال انه متجدد فضلاً عن ان یقال: انه‌متجدد بالذات، انما هو تجدد فقط کما ان حدوث‌الحادث لیس بحادث انماهو حدوث‌فقط فالمتجدد بالذات هوالطبیعة .

قوله (ص١٦٠، س٤) : «فلا بد لکل طبیعة من محرك......»

فکما انه یقال لکل متحرك فلکی لا بد من محرك عقلی کذلك لکل متحرك هو

١ـ وقد قرر فی مقره: ان‌الموجودات المادیة لیست من‌جنس‌المضاف حتی تکون بالنسبة الی شیء امراً مجردا صرفا وبالنسبة الی امر آخر مادی صرفـوالمادی مادی ابداً والمجرد مجرد ازلا والشیء لا یخرج عما هو علیه وان ربنا جعل لکل شیء قدرا .

كل طبيعة في الانواع البسيطة والمركبة محرك عقلي لكن المحرك كما قال (قدس سره) : قسمان، محرك يعطي الحركة كمحرك الصورة الجسمية ومحرك يعطي الوجود للمحرك الاول كمحرك الطبيعة ، و هو المحرك الحقيقي اذ لولا اعطاؤه الوجود للمحرك الاول لم يتحقق حتى يحرك و هذا استدلال على المثل من باب المحرك الفاعلي و لنا ايضاً استدلال عليها من باب المحرك الغائي بان يقال للطبايع والنفوس مطلقاً غايات فالكل بصدد الاستكمال حتى يتصل بعالم العقل بالاستغناء عن هذه المواد فكما ان الصورة المادية تستغني عن الهيولى و تتحول الى الصور الصرفة المثالية كذلك المعاني والنفوس التي مضى ان لكل نفساً تتحول الى مثال نوري الهي و هو من العقول التي في الطبقة المتكافئة و هذه حشرها [1] .

قوله (١٦٠، س١٢) : «فيكون صورتها المفارقة»

اي كما ان الصور النوعية التي يقول بها المشائية صورها المقارنة كذلك المثل النورية صورها النوعية المفارقة فالاشراقية وان لم يقولوا بالصور النوعية الجوهرية المفارقة لانها عندهم اعراض لكنهم يقولون بالصور النوعية الجوهرية المفارقة .

قوله : «ووحدة الهيولى جنسية» اي ضعيفة فان وجودها قوة محضة و الا فمعلوم ان وحدتها عددية و هي قابل شخصي ولو كانت وحدتها جنسية والجنس وجوده وجودات كما علمت لم تكن باقية في الاحوال ولم يصح ان يقال : هذا ذاك

١ـ ولقائل ان يقول: لا يلزم ان يكون حشر الاشياء ونشرها واتصالها واتحادها مع موجود مثله في الماهية حتى يثبت وجود المثل النورية برجوع كل موجود متحرك الى غاية موجودة في العالم الاعلى والا يلزم ان يكون الحق الاول ذا ماهية نوعية والحال انه يجب رجوع الحقايق الى الحق المطلق في القيامة الكبرى .

فی‌الفصل والوصل و فی‌الانقلاب الم تسمع‌قولهم: ان‌الواحد بالعدد الّذی‌هوالمفارق مع واحد بالعموم‌الذی هو صورة «مّا»علّة الواحد بالعدد الّذی هوالهیولی ولا بأس بکون‌الواحد بالعموم علّه- لواحد بالعدد لانه شریک‌العلّة والعله- الفاعلیّة الحقیقیه- هی‌المفارق و هو واحد بالعدد

قوله (ص۱۶۰، س۱۶) : «فالطبیعة ینتظم ذاتها من‌جوهر ثابت عقلانی....»

مثاله کما مر مخروط نور رأسه ثابت و قاعدته متصلّة بماء متموّج متلاطم فهذه‌النورالّذی فی‌القاعدة متموج او کالشمس الثابتّة فی‌السماء المتصل شعاعه- بذلک‌الماء و یتحرک‌الشعاع ، و یتغیر عکسهابحیث لایبقی من‌شکلها رسم‌فهذه‌الطبیعة النوعیّة کالشعاع الذی فی‌القاعدة والمثال‌النوری الالهی کنقطة الرأس الراسمه- لمحوره و دائرته و سطحه و جسمه او کالشمس‌الثّابتّة فی‌السماء .

قوله (ص۱۶۰، س۳۰): «شیئاً محسوسا»

ای بالعرض و هنا انسانان آخران احدهماالانسان‌المحسوس بالذات والآخر المثالی .

قوله : «او فی‌الخارج» ان قلت : لا یلزم‌المثل من مجرد الوجود فی‌الخارج اذ لعل ذلک بقیامه بالعقل‌الفعال شهود والنفس ایاه فیه .

قلت : لو کان قائماً بالعقل الفعال یلزم عرضیة الجوهر، ایضاً مع ان انتقاش المبادی بصور ماتحتها یلزم منه انفعال‌العالی عن‌السافل و فیضان‌الصور علیها ممـا فوقها یؤدّی الی‌الکثرة فی‌الذات الاحدیةتعالی عن ذلک فبقی ان یکون‌الصور قائمة بذواتها .

۱ـ بناءا علی‌الترکیب‌الانضمامی بین‌المادة والصورة ان‌المادة بوجودهاالمنحاز عن‌الصورة مع اعتبارالمجرد علة للهیولی وماذکره ره.. یناسب مسلک‌المؤلف‌العلامة

قوله (ص١٦٢، س١) : «بما يخصها من الوضع»

بيان لمشاركة المادة بان القوى والطبايع لما كان تأثيرها بمدخلية الوضع كان تحصيل الوضع الخاص كالمحاذاة والمقابلة ونحوها بمادة القوة اعنى الجسم الحامل لها اذ هو كسرير لها مقرب للتأثير والتأثر والوضع كالقرب والمحاذاة لا يتصور بين القوة و محلها فلا تؤثر فى مادة نفسها والا لكانت غنية عن المادة فى الفعل وكل غنى فى الفعل عنها غنى فى الذات فيكون عقلاً «هذا خلف» .

اقول : اشتراط تأثير القوة الطبيعية بالوضع انما هو عنده تأثيرها فى مادة غيرها لان القرب اوالمحاذاة اوالمقابلة اوما فى حكمها يجعل مادة المنفعل كالمتحدة بمادة الفاعل فيسرى التأثير منها اليها واما مادة نفس القوة فلاتحاد مابينها لا حاجة الى الوضع المقرب واما الغنى عن المادة فى الفعل فلا يلزم اذ نفى الخاص لا يستلزم نفى العام كيف وايجاد القوة موقوف على وجودها و وجودها موقوف على المادة بل على وضعها اى جزء المقولة كما مر انه لازم غير متأخر فى الوجود والحق عندى ان يستدل بان القوى والطبايع يمكن ان تكون للآثار فاعلاً الهيا اى مفيض وجودها لانها مشوبة بالقوة والاستعداد و انسلت الحق فلا يعطى الوجود الا ما هو عرى و برى مما بالقوة واما انه لم لا يجوز ان يكون واجب الوجود فلكثرتها و وحدته فليكن معطى وجودها المقول العرضية ، واما سيلانها و حركاتها فلا بأس باستنادها الى القوى والطبايع لان الحركة امر بين صرافة القوة و محوضة الفعل فلا يلزم ابطال القوى والطبايع ولا تعطيلها والمشائون لا يعنون بفاعليتها الا هذا .

قوله (ص١٦٢، س١١) : «ومع ذلك ينسب هذه الآثار .....»

لئلا يلزم ابطال القوى والطبايع و هذه النسبة لوجوه ثلاثة، احدها : ان الطبايع

لما كانت مراتب نازله من المفارقات فالاسناد الى بواطن ذواتها اسناد الى ذواتها . و ثانيها : ان الفعل قد ينسب الى قابل الطبيعة فالاسناد اليها ليس باقل من الاسناد اليه و ثالثها : ان فيض الوجود من المفارق يمر على الطبايع والقوى اولاً ثم على الآثار ثانياً ولا يعنى بوساطتها الا هذاالقدر .

قوله (ص١٦٣، س١٥) : «لما دريت من علومنا المشرقية»

تحقيق للتماثل بين الصنم و ربه الذى لم يعلم من كلام الشيخ الاشراقى بعد مابين ان التفاوت بالأشد والأضعف والغنى والفقر غير قادح فى التماثل فى الحقيقة المشككة بذكر القاعدة السابقة من ان شيئية النوع بفصله الاخير خاصة فكما ان الفرد الجبروتى من كل شىء بسيط كذلك الفرد الناسوتى لانه الفصل خاصة والفصول والاجناس الاخرى مضمنة فيه بنحو اتم وابسط لأنه جامع لوجودها و فعليتها و كمالها وان كان وجود الجسم و فعليته وتجوهر الهيولى و انبساطه و كما انه لا جسمية ولا نمو ولا نحوهما فى الجبروتى كذلك لا عبرة بها و بموادها بما هى طبيعيات فى الناسوتى .

قوله (ص١٦٤، س٣) : «فكذاالمادة»

اى كما ان الهيولى الاولى قابلة فالهيولى الثانية كذا فانها حامله للحقيقه لا انها جزؤها .

قوله (ص١٦٤، س٤) : «يلزم وجودها من غير استعداد»

ان اردنا بالقوى والمبادى وجودها الانطوائى فى الصورة الكمالية الاخيرة فالمراد باللازم اللازم الغيرالمتأخر فى الوجود و معناه ما لا ينفك عن الشىء عقلاً

من‌باب ضرورة ثبوت‌الشیء لنفسه و ان اردنا بها وجودها بنعت‌الکثرة ولو فی صراط حرکة مادة نفس‌الصورة فاللازم متأخر فی‌الوجود ولکن فی‌الوجود الّذی هو مرتبة من‌وجودها و مقامها‌المـعبر عنه بالوحدة‌فی‌الکثرة فهی حینئذ فروعها و شئونها و فنونها ، بل‌اللاتی فی‌المواد المتشتتة‌الاخری اظلّتها و موادها مرئی لها و بالجملة لها فی‌المرکب حصول تعاقبی قبل حصول‌المبدء الفصل‌الاخیر وحصول‌معه وحصول فیه فالاول بنحو‌الاعداد والشرطیّة لاالشطرية والثانی بنحوالفرعیه والخادمیه وهما الاعتبـاران اللذان ذکرهما (قدس سره) والثالث بنحو‌الانطواء بلا تکثر و اشارالی الثالث بانه‌المبدء الفیاض لفروعها فان‌الاصل جامع لفعلیات الفروع و لهذا لا بـأس بفقدانها بنحو‌التکثر والتشتت .

قوله (ص١٦٤، س٦) : «وکما ان‌الصورة‌الطبیعیة......»

کالنفس النباتیّة والحیوانیّة والنفس‌الانسانیه بما هی نفس فانها اصول والقوی فروع و مواد القوی فروع الفروع فکذلك هذه‌الاصول فروع للمثل والابـدان فروع‌الفروع .

قوله (١٦٤، س٨) : «وکذلك تلك‌الفصول.....»

ای التی قلنا : انها شرایط و فروع بالنسبة الی‌الفصل‌الاخیر للنوع الاخیـر کانت مقومات وکمالات اولی فی انواع اخری اصنام لاصحابها ولکن فی‌النوع‌ـ الاخیر رُوّاد و خدّام .

قوله : «کنسبة‌الاصنام الی‌الاصنام » فکما ان صنمه هیکل التوحید و رتق کل‌الانواع‌الطبیعیة و لف‌الاصنام‌المنتشرة و هی مقاماته الفـرقیة و نشره و فتقه و

خلقه بل فضالته کذلك نسبة صاحبه الی اصحابها فانه کل العقول المتکافئة و رتق الانوار القاهرة و تلك الاصحاب شئونــه و تجلیاته و تفصیله .

هم ز جمله بیش و هم بیش از همه   جمله ازخود دیده وخویش از همه

قوله (۱۶۵، س۱۲) : «فالجواب عنه ان نسبة هذا الحس ....»

هذا جواب مجمل تفصیله : ان الحس هناك لیس انفعالاً لانــه لیس بالقوی الانفعالیّة الهیولانیّة الخالیة فی ذاتها عن الصور وانما یتجلی بالصور لاجل اوضاع تحصل لموادها مع مواد القوی بل للعقل المفارق علم حضوری بالموجودات و من جملة الموجودات الحاضرة لدیه المحسوسات و حضورها عنده علی وجهین: احدهما بنحو الانطواء اذ کل بسیط فهو کل الوجودات التی دونه فهو احساسه قبل ایجادها، وثانیهما : بنحو حضور المعلول عند علته المحیطة به و هو احساسه بها بعد ایجادها وعلی ایّ التقدیرین والاحساسین لاانفعال اذ لا یستفید شیئاً من الغیر ولا یستکمل اذ لاقبول بمعنی الانفعال التجددی بالنسبة الی اللازم فکیف الی المنطوی والمضمّن بنحو اعلی و اتم و هذا ما قال الشیخ الاشراقی (قدس سره) : «علم الواجب[1] یرجع الی بصره وبصره یرجع الی علمه» فهکذا اعلم احساس هؤلاء العـقول لأنهم متخلّقون باخلاق الله بل انهم عالمون بعالمیّته و یصیرون سمیعون ببصره و سمعـه .

قوله (ص۱۶۵، س۱۸) : «وکان رسول الله صلی الله علیه وآله ، بهذه الحواس....»

وهذا من الکشف الصوری و ذلك لانه اذا تجلی الحق تعالی علی العبد باسمـه «السمیع البصیر» یسمع ما لا یسمع الآخرون و یبصر ما لا یبصرون و کذا اذا احسّ مالا یحسون کان ذلك من مقتضیات تجلی اسمه المدرك المنطوی فیه معنی «الشم»

۱ــ شرح حکمة الاشراق طبعة الحجریة ۱۳۱۵ ﻫ ق ص۳۶۲ الی ۳۶۵ .

و «الذوق» و «اللمس» و لما كان رسول‌الله «صلی‌الله عليه و آله» جامعاً للنشآت حافظاً للحضرات كان مشاعره الطبيعة متصلة بمشاعره المثاليّة و هی بمداركه العقلية الجبروتية و خرجت الجميع من‌القوة الی‌الفعل فيدرك فی‌النقطة بمشاعره رقايق الحقيقة و صورالمعانی امور غيبية و موجودات قوية قويمة خارجية بنحوالجزئية والمحسوسة ولكن كلها «هورقليائية» نورية لا هيولانية ظلمانية هذا ظواهر هذه‌الاحاديث واما تأويلها فالاطعام والسقی تعليم الله المعارف والخواطر الربانية و مشهود جماله و جلاله و «نفس‌الرحمان» هوالوجودالمنبسط ولاتصاله «صلی‌الله‌عليه وآله» به يسمی : بالحقيقة‌المحمدية واليمن عالم‌العقل والارض‌المطوی له ارض القوابل والماهيات مطوية فی نظر شهوده والصور مطوية فی‌المعنی‌المشهود له والبرد «بردالیقین» والطمأنينة «الا بذكرالله [۱] تطمئن القلوب» واطيط‌السماء حنينها من العشق واستهلاكها فی‌الانوار الاسفهبدية والانوارالقاهرة و انينها من حمل اعباء العباد والعشاق من «الصافات صفاً والمدبرات [۲] امراً» علی كاهلها .

قوله (ص۱۶۶، ۲، ۳، ۴) : « ز ويت لی‌الارض ......»

بالزاءالمعجمة من «زواه» ، «زويا» كطواه وزناً و معنی و منه «وعاء السفر و ازواه البعيد ای «اجمعه» و «اطواه» وفی حديث آخر «ان‌المسجد لينزوی من النخامة كما ينزوی الجلدة فی‌النار» ای‌ينضجر و ينقبض .

قوله (ص۱۶۷، س۵) : «وقال ايضاً : ان هذه‌الحسايس عقول ضعيفة [۳] .....»

لان‌النفوس تنزلات العقول والعقول تحولات‌النفوس و علی مذهب المصنف

۱ـ سوره ۱۳ ، آيه ۲۸ ۲ـ سورةالصافات ، آية ۱

۳ـ الولوجيا للشيخ‌اليونانی المطبوع فی حاشية قبسات ۱۳۱۲ ه‍ ق ص۲۸۲ .

(قدس‌سره) من ان‌الحواس من مراتب‌النفس النـاطقـة فالـحاسـة عاقـله ضعيفه والمحسوسات معقولات بمعنى ان‌المدرك‌بجميع‌الادراكات لجميع المدركات شىء واحد، هوالنفس‌الناطقة ولا يقال فى‌المشهور لها معقولات لان‌المعقول يطلق على مدركاتها الكلية والمحسوس على مدركاتهاالجزئيه للتفرقة لا انها ليست حساسا لهاالعقل و ايضا انما كانت تلك‌العقول‌المفارقة والمثل‌النورية حسايس قويه لان علمها يرجع الى بصرها و سمعها كما مر .

قوله (ص١٦٧، س١١، ٢٢) : «واما على‌رأى‌المتأخرين ....»

فيه نظر لان تقومها فى‌الوجود بدون‌القوى لايوجب العرضية لجوازاحتياجها اليهافى‌التنوع والعرض هوالحال فى‌المحل المستغنى فى‌الوجود والتنوع جميعا عن ذلك‌الحال و لذا قال‌المشائون بجوهرية‌الصورالنوعية يرشدك الى ما ذكرنا قول الشيخ فى الاهيات الشفاء : «الموجودعلى‌قسمين احدهما الموجود[1] فى شىء آخر ذلك‌الشىء الآخر متحصل‌القوام والنوع فى نفسه وجودا لا كوجود جزء منه من‌غير ان يصح مفارقته لذلك‌الشىء وهوالموجودفى موضوع والثانى الموجود من غير ان يكون فى شىء من‌الاشياء بهذه‌الصفة فلايكون فى موضوع البتة و هو الجوهر» انتهى .

قوله (ص١٦٨، س٥) : «ولان هذه‌الافاعيل‌المختلفة والتشكيلات العجيبة ....»

ربما يمنع: كون‌الاحكام والاتقان فى‌الفعل‌دليلا[2] على علم‌الفاعل فان‌فى‌الطبايع ايضا عجايب كما ترى فى‌النحل ومسدساته وفى‌العنكبوت ومثلثاته‌وفى‌النبات وغرايب

١ـ الهيات الشفاء الطبعة‌الحجرية ١٣٠٥ هـ ق ص ٤٢٢ الى ٤٢٥. ش طـقاهره ١٣٨٠ هـ ق ج١ ص٥٧ .

٢ـ والعجب من‌الحكيم‌المحشى كيف غفل عن‌المعنى الذى ذهب اليه اهل‌التحصيل: ان‌الاتقان فى‌الفعل

صنعاته و فى‌المعدن و عجايب سماته و فى‌صنوبريّة شكل‌السراج و كرويّة القطرات ونحو ذلك .

قوله (ص۱۶۸، س۱۷) : «الوجه‌الثانى انك اذا تأملت ....»

ليس مراده نفى‌الاتفاق بمجرد اثبات الفاعل والغاية والدوام بل مع‌المساواة فى النوعيّة بين‌المصدر والصادر فنقول : انحفاظ‌الصورة النوعية المشتركة بين افراد نوع لو لم يكن بمثال نورى يقتضى هذه‌الصورة فى اصنامه كان كالصورة الشخصيّة الواقعة بالاتفاق لاستعداد المادّة و اعدادلواحقها حيث لا نظام لها ولا انحفاظ بل لا يقع الا مرّة كما يقال: لا تكرار فى‌التجلى:فكل شىء مظهر اسم ليس كمثله شىء فكما يحصل من‌الصّنف ، صنف آخر كالأبيض من‌الأسود والذكى‌من‌الغبى ومن ـ الصورةالشخصيّة صورة شخصيّة اخرى تخالفها كل ذلك بالمادة و لواحقها امكن ان يحصّل من‌الانسان غيرالانسان و من‌البرّ غيرالبر لولا انحفاظ صورةالنوع من حيث هو بذلك‌المثال‌النورى الذى هذه‌ظلّه و من اجل لحوق صور شخصيّة باستعداد موادّ بالنوع بلا اقتضاء و خصوصيّة من قبله كلها غرايب و عجايب منه يقال لعالم‌الحركات دارالاتفاقات حتى انّه‌يتفوّه به‌الالهى والمتألّه من‌الحكماء .

فان‌قيل: لايلزم‌من‌نفى‌الاتفاق اثبات المثل فانه بصنع‌الله تعالى «ولن تجد لسنّة الله تبديلا»[1] .

←

دليل على علم‌الفاعل . والفاعل الاصلى هوالحق والعجائب‌الموجودة فى‌الطبايع كالنحل و صنعانه ....

ترجع الى وجودالنظام التام الموجود فى‌المبدءالاعلى هـ وان‌الحق لا يتجلى فى صورة مرتين .

۱ـ سورة ۳۳، آية۶۱، سنةالله فى‌الذين خلوا من قبل ولن تجد لسنةالله تبديلا ، سورة ۳۵، آية ۴۲ ، فلن تجد لسنةالله تبديلا ، فلن تجد لسنةالله تحويلا ، س۴۸، ى ۲۲ : سنةالله قد خلت من قبل و لن تجد لسنةالله تبديلا .

قلنا : انه تعالی واحد بسیط و هذه‌الانواع کثیرة و «الواحد لا یصدر عنه الا الواحد» و ایضاً «العالی لا یلتفت الی‌السافل[1]» .

ان قیل : لم لا یجوز استنادها الی‌العقل‌الفعال وجهاته کما یقول‌المشائون .

قلنا : اولاً لیس فیه جهات تفی بهذه‌الکثرة الوافرة التی فی انواع المعدن والنبات والحیوان و ثانیاً ان‌الجهات التی فیه اعتباریّة عندالشیخ‌الالهی غیر معتبرة ولا مماثلة بین جهات‌الصدور والصوادر ولا یخفی انه یستنبط من هذاالوجه کالثالث التماثل‌بین‌الارباب والاصنام علی ماقررناه.

قوله (ص١٦٩، س١٠) : «اذ یکفی لما ذکره تصورات‌الافلاک...»

اقول: لا یکفی عندالشیخ، لان تلک‌التصورات اعراض و هذه‌الانواع جواهر وکلیات‌الجواهر وان کانت جوهر بالحمل الاولی لکن اعراض بالحمل الشایع و ایضاً کل له مقام معلوم و مبقی هذه‌الانواع لا بدّ ان یکون ذاعنایة بها .

قوله (ص١٦٩، س١٣، ١٤) : «و برهانه مذکور فی کتب هذاالشیخ»

وقد ذکره فی الاهیات الاسفار[2] و ملخصه «انه اما ان لا یعلم الواجب تعالی ذلک‌الممکن الاشرف او یعلمه ولیس قادراعلیه او قادر ولکن یرجح المرجوح تعالی عن ذلک علواً کبیراً او یوجده مع‌الممکن‌الاخس و ذلک صدور الکثیر عن‌الواحد او بعده به و ذلک تعلیل‌الاقوی بالاضعف‌اولا یوجد اصلاً لانه یستدعی جهة اشرف مما علیه نورالانوار و هذه کلها باطل‌ایضاً فیجب ان یوجد منه قبل‌الاخس و هو المطلوب» .

١ـ ولا یستکمل به ....

٢ـ الاسفارالاربعة الهیات ط ١٢٨٢ ﻫ ق ص١٦٦ .

قوله (ص۱۷۰، س٤) : «ولا تظنن انهم يقولون .....»

مقصودالشيخ التنزه عن‌الجسمية الطبيعية و عن‌الماديه و كذاالكلام فى قوله : فلا تحمله على انه مثلنا . نعم كلام‌المصنف(قدس سره) معه انه لم اكتفى بالسلوب و ميدان السلب واسع ولم يشبع‌الكلام فى‌الاثبات ولم يحقق مع شموخ‌المقام وصعوبة المرام انه كيف جسمية يـده و رجله وجوارحه و قواه بحيث لا يلـزم ماديته و يحفظ تجرده بخلاف‌المصنف (قدس سره)فانه حقق جميع ذلك و عنده مباد و اصول يثبتها مثل اصالةالوجود و تشكيكه والحركة الجوهرية و جواز الاتحاد بين‌النفس والعقل الى غير هذه من‌القواعد التى يثبت‌المماثلةفضلاً عن‌المثالية فجسميته باعتبار وجدانه وجودالجسم والنمو و نحوهما وصدق‌الجسم بالمعنى الذى هو جنس عليه وان‌لم يصدق بالمعنى الذى هو مادة و قدرته يده‌الباطشة و رجله‌الماشية وبصره وسمعه و غيرهما علمه‌الحضورى هذا كله‌ليس من باب «خذالغايات ودع المبادى» بل من باب الجمع بينهما اذالالفاظ مدلولهاالقدرالمشترك فاليد مثلاً ما بـه يبطش و يبسط و يقبض سواء كان جارحةً طبيعيةاو مثالية او قوة محركة او قدرة عقلية او الهية فصاحب‌النوع لفنائه مكتف بذاته‌عن‌القوى والاعضاء بل هو كل‌القوى بنحو اتم و اعلى .

قوله (ص۱۷۰، س۹) : «بل يقولون ان‌كل ما يستقل من‌الانواع‌الجسمانية»

فخرج‌العرض بما هو عرض والجنس‌والاجزاء الخارجية فليس‌هناك رب‌للعرض وللجنس ولا لليد والرجل بل‌هما وامثالهمااجزاء لمادة الشى او اجزاء كمالها كما مر[1]

۱ـ كما صرح به‌الشيخ‌الاشراق فى‌الحكمةالاشراق ۱۳۱٦ هـ ق ص ۲٥۱ الى ۲٥۲ و اجاب من‌الاشكالات‌التى اوردها الشيخ‌الرئيس فى‌الشفاء على‌الافلاطون .

قوله (ص١٧٠، س٢٠) : «يلزم ان يقع الجوهرى....»

نعم لكن جوهرى الماهيّة لا جوهرى المادة ولهذا لم يجوّز الاكثر التعريف بالاجزاء الخارجيّة ، فاليد مثلاً جزء المادّة بمعنى المتعلق لا جزء الصورة بمعنى ما به الشىء بالفعل كالنفس و قد مرّ انه ليس من شرط الانسان ان يكون له بما هو انسان اصبع بل ولا مادة كالعقل البسيط .

قوله : «هى صورته فقط» دفع لقوله : فكيف يكون ذات بسيطة ....

قوله : «اما برازخ او هيئات ظلمانيّة» صفة لهما كما بعده اذالنور عندهم يجيئى اطلاقه الى الاشعه‍ الحسيه‍ ولايطلق على الاجسام و هيئتها والبرزخ فى اصطلاح حكمة الاشراق هو الجسم الطبيعى [1] .

قوله (ص١٧١، ١٠) : «ويسمونه بهوم ايزد»

بناءً على كون الايزد بدلاً او بيانا لهوم لا ان يكون فيه اضافة مقلوبة لاميه‍ والا كان اسم صاحب النوع «ايزد و هوم» المضاف اليه اسم النبتة الصنميّة فلم يكن مؤيداً لما ذكره .

قوله (١٧٣، ١٤) : «من حيوة هذه النار»

هذه الحيوة هى حيوة الوجود السارية فى كل شىء لا غير فان للحيوة معان ثلاثة : عام و خاص واخص . فالعام هى حيوة الوجود والخاص الحيوة التى هى مبدء الدرك والفعل كما يقال : الحى هو الدراك الفعال والاخص هو العلم والمعرفة بالله واليوم الآخر «الناس موتى [2] و اهل العلم احياء» .

١ـ لانه قابل للنور الحسى والفسق التام عبارة الهيئات لايقبل النور .

٢ـ والقائل على بن ابيطالب القيروانى .

قوله : «غير انها انور و اكمل» هذا من باب‌الاستثناء من‌المدح بما يشبه الذم كقوله صلی‌الله علیه وآله: «انا افصح‌الناس بيداني من قريش» .

قوله : «لانه ابدع من‌المبدع الاول التام.....» هذا مناط‌الجواب ای‌المبدع الاول بسيط‌الحقيقة ففيه كل‌الاشياء بنحواعلی و له الوحدة الحقة الحقيقية والعالم الاعلی منبعث عن ذاته بذاته ففيه ايضاً كل‌الاشياء بنحوالظلية وله‌الوحدة‌الحقة‌ولكن ظلية .

قوله : «لا كانها حرارة واحدة» ای ليست وحدتها عددية كالحرارة الواحدة المحدودة .

قوله (ص١٧٣، س١٩) : «بل كلها كيفية واحدة فيها كل كيفية»

وعندنا مثالان يوضحان‌المطلوب : احدهما مثال لموجود واحد فيه كل‌كيفية بنحوالجزئية والآخر: مثال‌لموجود واحدفيه كل نوع جوهری او عرضی و بالجملة الوجود والماهية بنحوالكلية فالاول‌الحس‌المشترك المتأدی اليه‌الصور من‌المشاعر الظاهرة او من‌الباطن فعند ما يبصر‌الانسان‌الضوء والالوان والاشكال و يسمع حينئذ اصواتاً و فی هذاالوقت فی ذوقه طعم وفی‌لمسه حر او برد كان هنا وجود واحد فيه بوحدته جميع هذه‌الكيفيات فان‌الاشياء تحصل بانفسها فی‌المدارك و لما كانت الاشياء تعرف باضدادها كان ما هو كالحرارة الواحدة‌الروح‌البخاری الكبدی‌الحالی عن هذه .

واما هذاالروح الدماغی بل‌القوة فامرهما كما وصفنا و كذاالخيال فيه كل كيفية و كل صورة جزئية والثانی العقل‌البسيط الخلاق للتفاصيل المذكور فی كتاب النفس الناطقة فهو موجود فيه كل نوع‌وجود او ماهية مما عقله و عرفه و حصل

مطالبه «مما هو» و «من هو» و «لم هو»ففیه کل نوع بنحو اتم و اعلی مما فی المواد اذ هی فیها بنحوالمحدودیة والدثور والغیبة والمادیه وفیالعقلالبسیط بنحو الاحاطة والجمع والنوریه والحضور وکمالالتفصیل والتمیز کما سیقول کان کلاً منها قائم علیحدة و هوالمثال عندهم لعلمالحق‌تعالی اذالوجودکلماکاناشمل واجمع کان انارته و اظهاره الماهیات اکثر «یدالله‌معالجماعة» .

قوله (ص١٧٤، س٤) : «واصنافالایقاع»

ایالنغمات و منه قولالحافظ (قدس‌سره) :

« دهان گشوده شقایق چه مردم ایقاع »

قوله (ص١٧٥، س٩) : «و ذلك ان فیالنبات کلمة»

المراد بالکلمات فی کلماتالمعلمالمبادی[1] الفعالة مفارقة کانت‌او مقارنه فیشمل مثل الصور النوعیة و النفوس النباتیةواطلاقالکلمات علیالوجودات لیس‌بعزیز فیکتبالمصنف (قدس‌سره) ویوافقه مافیالکتاب الالهی و احادیثالائمة علیهم السلام مثل اطلاقالکلمة علی عیسی علیه‌السلام فی قوله تعالی : «وکلمة منه اسمه[2] المسیح» و مثل قوله تعالی: «قل لو کانالبحر مداداً لکلمات[3] ربی الآیة» و مثل نحنالکلمات التامات و ذلك لاعرابهاعما فیالضمیر المکنون و لکونها مؤثرات والکلم هوالجرح والتأثیر .

١ـ الولوجیا للشیخالیونانی المطبوع فی حاشیةالقبسات ١٢١٢ ص٢٤٤ میمر ثامن ص٢٧٠ ، میمر ثامن ، میمر عاشر ص٢١٢، ٢١٤، ٢١٥ (لان فیالنبات کلمةفاعلة محمولة ، جمیعالکلماتالنباتی..... فی اثولوجیا اطلاقالکلمة علیالحقائق المتاصلة کثیرالدور علیلسانالشیخالیونانی «قده» .

٢ـ س ٤١، ی ٢٩   ٣ـ س ١٨ ، ی ١٠٩ .

قوله (ص۱۷۵، س۱۳) : «و ثالث ان عدالنبات»

الّذى فى علـم المثال .

قوله (ص۱۷۵، س۱۶) : «فما هناك اكـرم»

اى انها وان كانت كريمةالاصل والوجود الا ان ما هناك اكرم والكريم لايليق بعـالمالاكرم .

قوله : «وابدع واحداً ايضاً» اى ابدعالعقل الاول و فى كثير منالنسخ وابدع العالم واحداً ايضاً والاصح اسقاطالعالم كما لا يخفى اللهم الا ان يقال اشعر بالعقل الكلى من مبدعيةالعالم ووحدته لانه جهةوحدة لكونه فصلهالحقيقى و صورتـه و غايته و لان صدورالعالم بالترتيب السببىوالمسببى المؤدى الىالوحـدة و بالجملة هذا تمهيد مقدمة للجواب و محط حصولفائدتـه .

قوله (ص۱۷۶، س۳) : «والا لكانا شيئا واحداً»

يترائى انالظاهر ان يقول والا لكانا متساويين لا ترجيح لكون احدهما علـة والآخر معلولاً ولم تكونا شيئاً واحداً لانالمفروض تساوىوحدانيتها بلوجودهما بل لم يكونا شيئاً واحداً وان فرض وحدانية وحدانيتهما ووجودهما اذالاثنينيةباقيه ولولاجلالماهيه فىالعقل و عدمها فىالواجب تعالى و ينادى كلامالمعلم بعد اسطر بان للعقل ماهية .

والجواب انه قد مرّ : ان انبعاثالماهيات من اختلافالوجودات شدة و ضعفاً فاذا لم يتخلفالوجود بالشدة والضعف فىالمبدع والمبدَع كيف يحصـلالماهية حتى يكونان شيئين ولا اقل يمتاز احدهمابالماهية والآخر بعدمها .

قوله (ص١٧٦، س٥،٦) : «فلا اقل من ان يكون اثنين»

ای بالاعتبار و هما ماهية و وجوده لان كل ممكن زوج تركيبی و كل واحد من ذينك الاثنين يتكثر اذالوجود له وجه الى الله تعالى و وجه الى الماهيـة والماهية لها حيثيـة التنور بنورالوجود و حيثيـه الخلو بحسب ذاتها .

قوله (ص١٧٦، س٧، ٨) : «وقد يوجد للاثنين الاولين»

ای ماهيةالعقل الاول و وجوده حركة هی امكانه الذاتی فان للممكن حركه[1] من الليس الى الايس و سكون هو وجوبه الغيری والمعلم يعبر كثيراً ما من هـذين بهما على سبيل التمثيل و فيهما عقل وحيوة ای معقولية لان كل مجرد عاقـل فيعقل ماهية ووجوده كما هوالمحقق عند شرح جهات الصدور[2] .

قوله : «غير ان ذلك العقل ليس هو كعقل واحد منفرد» ای غير ان ذلك العقل المبدع من المبدء ليس واحداً محدوداً بل فيه كل العقول الناطقة والغير الناطقة وكل عقل جامع لفعليات اصنامه و كمالاتها الاولی والثانيه فثبت فی عالم العقل حيوانات كريمة بنحو اكرم مما هاهنا .

قوله (ص١٧٦، س٩) : «على قدر كثرة العقول»

ليس المراد جامعية وجود كل عقل لان نسبه الارباب الى الارباب نسبه الاصنام وليس جامعية ارباب بسايط الاجسام كجامعية ارباب مركباتها ولا جامعيه اربابب المركبات كجامعية رب النوع الاخير بل المراد انه لا حجاب فی المفارقات النورية فكل

١ـ اطلاق الحركة بالمعنی العام الوسيع علی الحق الاول ايضاً موجود فی مسطورات اهل السلوك قالوا ان الحق تحرك بالحركة الغيبية من مقام الاحدية الی الواحدية...

٢ـ ای جهات التی تصير منشأ صدور الحقايق من الحق والجهات المصححة لصدور الكثرات .

يشاهدالكل بحسبه و نظيره بوجه هاهناالعقول الصاعدة و قلوب ارباب العلم والعرفان فان عقايدهم واحدة و قبلتهم واحدة بل عقايد جميع الكل من آدم عليه السلام الى خاتم صلى‌الله عليه وآله واحدة كلهم موحدون عالمون بعلم الاسماء «متحد جانهاى شيران خداست» والمؤمن مرآت المؤمن فيرى كل من هؤلاء ذاته فى ذات صاحبه و كذاالاشياء فيه و قوله : و اكثرمنها. باعتبار جامعيتها النفوس و قواها بنحو ابسط و اعلى .

قوله (ص۱۷۶، س۱۱) : «الثالث قد يجوز لجاعل.....»

هذا سؤال ظاهرى قشرى:

هست با هر ذره در گاه دگر پس ز هر ذره باو راه دگر

دل هر ذره را كه بشكافى آفتابيش در ميان بينى

قوله (ص۱۷۷، س۳) : «فاجاب بان اختلاف الحيوة والعقول....»

هذه مسئلة القضاء والقدر و اجاب بان اختلافهما انما هى لاختلاف حركات الحيوة والعقل والمراد حركات موادهما بامزجتها و كون حركات المواد حركاتهما يؤيد مذهب المصنف (قدس سره) ان النفوس جسمانية الحدوث و روحانية البقاء حيث انه عدّ حركات المواد حركات الصور والعقول فمادة طيبة بمزاجها المعتدل يستدعى عقلاً اكمل و روية اجود و مادة اخرى ليست كذلك ولهما ولامزجتها عرض عريض، وكذا يرادالحركات المختلفة الفكرية الاختياريه الكسبيه للعقول الجزئيه فان «الطرق الى الله تعالى بعدد انفاس الخلايق» وقال على عليه السلام :« رأيت العقل عقلين * فمطبوع و مسموع * ولن ينفع مسموع اذا لم يك مطبوع» و بحسب اختلاف فنون

هاتین الحرکتین علی مراتب شتی اختلافات العقول یدل علی ذلک ماروا‌ه یحیی بن ابان عن شهاب قال سمعت اباعبدالله علیه السلام یقول : «لو علم الناس کیف خلق الله الخلق لم یلم احد[1] احداً فقلت : اصلحک الله تعالی و کیف؟ قال: فقال : ان الله تبارک و تعالی خلق العقل اجزاء بلغ بها تسعة واربعین جزء ثم جعل الاجزاء اعشاراً فجعل الجزء عشیرة اعشار ثم قسم بین الخلق فجعل فی رجل عشر جزء و فی اخر عشری جزء حتی بلغ جزء تاماً و فی آخر جزء و عشر جزء اوعشری جزء او ثلاثة اعشار جــزء فصاحب العشر لم یقدر علی ان یکون مثل صاحب العشرین و کذلک صاحب العشرین لایکون مثل صاحب الثلاثة الاعشار و کذلک من تم له جزء لا یقدر علی ان یکون مثل صاحب الجزئین ولو علم الناس ان الله عزوجل خلق هذاالعقل علی هذا لم یلم احد[1] احداً» .

ویمکن التوفیق بین القول بالاختلاف فی العقول والقول بالتساوی بان الاختلاف باعتبار المرتبة اوالماهیة والتساوی باعتبار الوجود و ان مابه الامتیاز فیه عین مابه الاشتراک والمصنف بیّن فی مرحلة العقل والمعقول من الاسفار[2] جعل اختلاف حرکات الحیوة والعقل عبارة عن اختلاف جهات الصدور و قد تکلمنا فی حواشینا هناک ومن شاء فلینظر .

قوله (ص۱۷۷، س۵) : «قریب من العقول الاولی»

ای ارباب الانواع .

قوله : «ومنها ما هو ثان کالعقل بالفعل» و ثالث کالعقل بالقوة والثانویة بالنسبة

۱ــ مراده ان قسط الموجودات من الوجود و لوازمه من السعادة والشقاوة من جهات یرجع الی قضاء الهی والتقدیر حتی مرجعه الی امر ذاتی والذاتی لا یعلل ولا یسئل عما یفعل و هذا غیر مادامه الجبریة .

۲ــ سفرالاول من الاسفار ط ع ۱۲۸۲ ه ق مباحث العقل والمعقولات ص ۲۷۳ ، ۲۷۴ ، ۲۷۵ .

الى ذلك‌القريب او بالنسبة‌ الى‌العقول‌الاولى لان‌القريب منهـا من صقعها و يفنى فيها لا حكم له على حياله .

قوله (ص۱۷۷، س۷، ۶) : «فلذلك صاربعض‌العقول التى هاهنا الهية ......»

هذا نظير ما وقع فى حديث على عليه‌السلام مخاطباً لكميل : «ان‌النفس اربعة نامية نباتية‌ و حيوانية‌ و ناطقة‌ قدسية وكلية‌ الهية‌ [۳]» .

قوله (ص۱۷۷، س۹،۱۰) : «ولا يمكن ان يكون‌الـذى يعقل الفرس انما هـو عاقل‌الانسان»

اى ما يصير عقلاً بازاء الفرس‌الطبيعى لا يصير عقلاً للانسان اولا يصير ماهو معقولة‌الفرس معقولة الانسان لانـه كان‌معقولة‌الفرس من باب علمه بذاته لان كل مجرد عاقل لذاته و معقول لذاته وذاته‌الفرس‌العقلى لاغير فالمعقول هو نفى‌معقولية الانسان له من طريق خاص وهوالحضورى‌من‌علمه بنفسه لا مطلقاً كالحصولى فان‌كلاً من‌العقول العرضية يعلم مافوقه و يعلم ماليس علة‌ولامعلولاً له‌حصولياً اذلاحجاب فى‌المفارقات كيف وكل يعلم مبدء‌المبادى‌والعلم بالعلة مستلزم للعلم بالمعلول فكل يعلم كلاً الا ان‌العلم اعم من‌الحضورى والحصولى والاكتناهى والـوجهى والفعلى والانفعالى .

قوله : «كان هو و ما عقله شيئاًواحداً» اشارة الى‌اتحاد‌العاقل والمعقول‌بالذات.

قوله (ص۷۷، س۱۱) : «فالعقل‌الاول لايعقل......»

اى‌الاول بالاضافة الى اصنام نفسه لايعقل‌الجزئى الطبيعى من اصنامـه بما هو

۳ـ والكميل هو ابن زيادالنخعى الاشترى رض ، و هو صاحب سره و من خواص اصحابه و هوالذى نقل عنه حديث‌الحقيقة التى شرحها اهل‌المعرفة و منهااستنبطوا اصول قواعدهم و مبنى مكاشفاتهم و انـه عليه‌السلام صدقه بانه صاحب‌سره بعد سؤاله رض.. بقوله ره.. : الست صاحب سرك .

جزئی طبیعی لانه ادون من ان یکون معقولاً له اذلا یصلح للمعقولیة لکونه مغشیٌ بعوارض غریبة بل العقل ذاته التی هی عقل مجرد جامع لجمیع کمالات اصنامه و فعلیاتها عقلاً قبل وجودها و عقلاً مع وجودها ایضاً ولکن مع وجود کل اصنام النوع لان الوسیع علمه وسیع و فعله وسیع وهذامراده بقوله : عقلاً نوعیاً و حیوة نوعیة. فقوله : لا عقل له . ای لا معقولیة له بان لا یکون کلیاً عقلیاً وبالجملة صرفاً خالصا عن العوارض الغریبة .

قوله (ص۱۷۷، س۱۲) : «وکانت الحیوة الشخصیة»

ای الحیوة الجزئیة الطبیعیه- التی هی احدی الرقایق لتلك الحقیقة العقلیه- حاملة لها لان الجزئی حامل الکلی بتمامه و کمالها اذ لا ابعاض للکلی حتی یکون الجزئی منه حاملاً لبعض والجزئی الآخر منه حاملاً لبعض آخر و هذا فی المفاهیم کالمفهوم الکلی والحصة منه حیث یقال ان التفاوت بین الکلی والحصة بالاعتبار فهکذا المتجلی وتجلیه والحاصل انه کما کان الفرد موجوداً مع الکلی الطبیعی بوجود واحد والعقل المجرد الانسانی متصلاً بالعقل الفعال وروح القدس کذلك العقول الکائنة فی الحیوانات الصامتة و هی نفوسها لیست عادمه- لعقولها و اربابها لانها مقوماتها الوجودیة و نفوسها متقومات بها و انما قال: بعض الحیوان. لان الانسان بعض الحیوان والحیوانات الصامتة بعض آخر منه

قوله (ص۱۷۷، س۱۵) : «وکل جزء من اجزاء العقل هو کل یتجزی به عقل»

هذا یؤید ما قلنا من ان التفاوت بین المتجلی والتجلی کالتفاوت بین الکلی والحصة بالاعتبار، فالمراد بالجزء هوالتجلی و بالکل هوالمتجلی و هذا التعبیر فی کلام العرفاء واقع کقول الشیخ فریدالدین العطار النیشابوری :

جزو كل شد ، چون فرو شد جان بجسم كس نسازد زين عجائب‌تر طلسم

و في موضع آخر

تن زجان نبود جدا، عضوى ازاوست جان ز كل نبود جدا، جزوى ازاوست

فيقول المعلم : كل تجلٍ من تجليات العقل الكلى هو لا يباين المتجلى لانّ التجلى ظهور المتجلى، و ظهور الشيء لا يباين الشيء والا لم يكن ظهوراً له و ليس التجلى جزءً مقدارياً ولا خارجياً له حتى يغايره كما ان الحصة المصطلحة في المفاهيم لايغاير المفهوم وليست جزءً و حصّة لغويّةً له؛ بل هى نفسه ولا تزيد عليه الا باضافة الى خصوصيه خارجيه منها والاضافه بما هى اضافه وان كانت داخله فيها لكنها اعتباريّة لا ضميمه .

قوله (ص١٧٧، س١٦) : «هو الاشياء كلها»

اما الاشياء التى هى اصنام ذلك العقل فلانّه علتها و كل مالها فوايد و عوايد منها و هو جامعها واما الاشياء التى هى اصنامها لأرباب اخرى فلأنّ كل عقل مجرد و كل مجرد عاقل لذاته و لغيره ولا حجاب في المفارقات و لهذا كلّها في كلّها والكل في الواحد والواحد منها هو الكل .

قوله (ص١٧٧، س١٧) : «فاذا صار بالفعل صار خاصاً و جزءاً»

هذا بيان لمعنى الفعلية والقوّة التى يقابلها هى الوجود الانطوائى والكينونة الاجماليّة الاندماجيّة والفعل والقوة بهذا المعنى كثير الورود في كلام المعلم الاول.

قوله (ص١٧٧، س٢٠) : «احتال العقل الكاين»

يشير الى ان الفاعل للاعضاء هو النفس ولكن بمعونة ربّ النوع فيقول: العقل والحيوة اذا كانا قويين كما فى الانسان ما احتاجا الى احداث الاعضاء القويّة في البدن

اذ بالرويّة يقدرالانسان على جلب‌المنافع‌ودفع‌المضار بسهوله- كما ترى فى صنعة الآلات والاسلحة المتفننه- واذا كانا ضعيفين انجبر ذلك باحداث‌الاعضاء الفوريّة كمافى‌الحيوانات فان اسبابها و اسلحتهاطبيعيّة معها .

قوله (ص‌١٧٨، س‌٥): «فاجاب بانها تصير الى‌المكان الذى لم يفارقه وهوالعالم‌العقلى.....»

اى العقول‌العرضية والطبقة المتكافئه- فالنفس النباتيه- والنفس الحيوانية فى الترقى و فى‌الحركة الاستكماليّه- الى ان تفارقا مادتهما فاذا فارقتا عن‌مادتهمااتصلتا برب نوعهما بل تحولتا اليه لانه حق‌الوصول الى‌الغاية ولكن حشرهما اليه حشر تبعى لااستقلالى كحشرالانسان بمعنى ان حشررب‌النوع‌الفرسى مثلاً الى‌الله اى الى‌اسمه السميع‌البصير حشر كل من افراد نوعه حين‌اتصال كل به و كذا كل صورة طبيعيّة تتحول فى عالم‌المثال الى صورة برزخيّه-واخرويّة و بالجملة كل شىء يتصل‌بسنخه ويرجع الى اصله فالمعنى الجزئى‌الى‌المعنى‌الكلى والصورة المشوبة‌الى‌الصرفة‌والكل يفنى فى‌اسماءالله «الاالى‌الله تصيرالامور[1]» و هذا هو معنى وصول الحيوانات الى غاياتها و لها وصول آخر الى‌الغاية‌العظمى‌والبغية اعنى : «اسم‌الله‌الاعظم» و ذلك بطريقين احدهما للحيوان الذى فى صراط‌الانسان فانه مأخوذا بشرط لا بهيمة و سبع فانه اولاً جماد ثم صار نباتاً حساثم حيوانا غير ناطق ثم حيوانا ناطقاً ثم عقلاً بالفعل و ثانيهما للحيوان المنفصل‌فانه اذا فارق نفسه جسده فالجسد يصل الى صراط‌الانسان فى‌الزمان الغير المنقطع‌الطرفين فان فيض‌الله لا ينقطع و سيبه لا

١ـ س ٤٢، ى ٥٣

يلبث و نوره لا يافل وجوده لا يمسك ولايجوز عليه‌الصمت فيدخل بـاب‌الابواب و جسدالفرس فرس طبيعى و نفسه فـرس‌ملكوتى كما ان جسدالانسان انسان بشرى ونفسه انسان ملكوتى و من هنا قيل :

از كمال قدرتش درعرصهٔ ملك قدم هرتف‌آتش خليلى هركف‌خاك‌آدمى

فى احوال ما يتوقف عليه‌النشئآت الثانية و هوالنفس الناطقة اذ عليها و على قواها مدارها والنفس سفينه «بسم‌الله مجراها و مرساها[٢]» .

٢- س ١١، ى ٤٢

المشهدالثالث

قوله (ص١٧٩، س٧) : «المشهدالثالث وهو صدورالوجود عن‌الواجب‌الحق»

و بوجه آخر الابداع هوالتأييس بعداللیس المطلق والتكوين هوالتأييس بعد الليس الغيرالساذج فان‌المكون لما كان ماديا و مادةالشيء كانت موجودة قبله وهى جزء ذاته لم يكن قبل ايسه ليساً محضاً بخلاف‌المبدع و ايضاً الابداع هوالتأييس المطلق بخلاف‌التكوين لان‌الايسية فيه‌مشوبة باللیسية من حيث‌التفارق المكانى والسيلان‌الزمانى فى‌الاجسام الكاينة .

و بوجه آخر يثلث القسمة و يقال‌كما هوالمشهور: الابداع ايجادالشيء غير مسبوق بمادة و مدة والتكوين ايجاده مسبوقاً بهما والاختراع هوالمستعمل فى الافلاك بايجادالشيء مسبوقاً بالمادة دون المدة و عكسه لايجوز، وان ثنيت الشيء كما فى‌التعريف الذى ذكره المصنف (قدس‌سره) .

قلت : الابداع ايجادالشيء غير مسبوق بالمدة سواء كان مسبوقاً بالمادة ام لا والتكاين كما ذكرنا بوجه آخر تثليث‌ايضاالشيء اما لا يوجد من شيء كالعقل الكلى او من شيء كالكاينات التى فى‌السلسلةالعرضية الزمانية او كالنفوس من‌العقول او من لا شيء كالصورة من‌الهيولى، فان‌الهيولى و ان كانت شيئاً من‌الاشياء و ليست لا شيئاً محضاً ، لكن لما كانت قوة صرفة و قوة الشيء ليست بشيء فهى ليست شيئاً فعلياً وان شئت ثنيت‌القسمة بلحاظ انهاشيء من‌الاشياء والقوة لها بالفعل فقلت :

الشيء اما يوجد لا من شيء و هوالمبدع او من شيء و هو غيره ومراده (قدس سره) بالقابل هوالمادة لانها القابل الواقعي لاالماهية لأنها القابل التعملي على انالعقول لا ماهية لها كما هوالتحقيق فان اريد بجهةالقابلية الامكان الاستعدادي السابق على الشيء سبقاً زمانياً دخلالفلك فيالمبدع وان اريد بها مطلق قوةالقابل الواقعي اعم منالهيولى الاولى و منالهيولى المجسمةدخل فيالمكوّن .

قوله (ص١٧٩، س١٠) : «والحركة بتجددها و اعدادها»

استصحاح الحركة التخصيص للحدوث بعدالحدوث لكونها باجزائها رابطة للحوادث بالقديم لأن علة كل حادث مجموع اصل قديم محفوظ وشرط حادث ذلك الاصلالقديم كالقدرالمشترك بينها و هذاالشرطالحادث مختص اى مجموع المُعد والمستعدالخاص و هو قطعة منالحركةالقطعية الفلكية المتبدلة وقتاً فوقتاً والمادة المخصوصة فمن جانبهاالاعداد و منجانب مادةالحادث الاستعداد ولاينقطع الفيض و يدوم سببالجواد .

قوله (ص١٨٠ ، س١٤) : «وابدعت منها نفوسها»

لما كانتالنفوس جسمانيّة الحدوث عنده (قدس سره) كانالمراد بالابداع اما لمعنىاللغوى او معناه الاصطلاحي ولكنباعتبار باطني ذاتها او ديمومتهاالشخصيّة فيالأبـد .

قوله (ص١٨١، س٥) : «فجادتالعناية لوجود عناصر اربعة ......»

لأن هذهالكيفيات اعراض لا بدّ لها من موضوع ولا عنصر مفردالكيفية ولا مربعالكيفية ولا مثلثالكيفية لمانعيةالضدية ولا مثنىالكيفيتين المتضادتينفبقيت التركيبات الثنائية الغيرالمتضادة اربعة .

قوله (ص١٨١، س٧) : «حيث جعل كل متشاركين في كيفية واحدة ......»

التشارك في الكيفيه الواحدة علة ناقصة للتجاور لا عله تامه فلا يرد انه لو جعل النار والارض متجاورين كان التشارك متحققاً وذلك لان المراد التشارك المذكور مع عدم المانع و في الارض والنار غاية الخلاف مانعة حيث ان النار خفيف مطلق والارض ثقيل مطلق وايضاً النار في غاية اللطافة والارض في غاية الكثافه واما كون الهواء المجاور لابداننا متجاوراً مع الارض مع عدم التشارك فذلك بالقسر موجبه الانشقاقات والوهاد الغايرة الواقعة في الارض الموجبة لانحدار الماء اليها وانكشاف ربع منها تقريباً .

قوله (ص١٨١، س٩) : «وقد علمت....»

اى في موضع آخر علمت ان الحركة المستقيمة اللازمه من تراكيب المنصريات تدلنا على وجود السماء لان الحركة المستقيمه من جهه الى جهه و محدّد الجهات الطبيعية لا بد ان تكون جسماً مستديراً خالياً عن العنصرية و صفاتها لتكون الجهتان متقابلتان احديهما في غاية البعد عن الاخرى، فتكونان طبيعيتين ولا يتأتى ذلك بالمخروطي اوالبيضي اوالشلجمي اوالمكعب او غير ذلك اوالمستدير الجايز التخلل اوالتكاثف او غير ذلك اذ الخطوط الواصله من مراكزها الى اطرافها متخالفة في الطول والقصر فلم يكن مافرض فوقاً حقيقياً «هذا خلف»

قوله (ص١٨١، س٢١، ٢٢) : «لامتناع القول بالكمون»

هذا ناظر الى امكان الانقلاب والمحبّة والغلبة الى جواز الاستحاله اى محبه عنصر لعنصر يوجب ان يعلق و يربط احدهما نفسه بالآخر حتى يغلب و يستولى

اجزاء صغار بمداخلتها عليه و هذا بازاءالقول بالفشو والنفوذالمشهور فى كتب‌القوم وهوالاظهر فى انكارالاستحالة ، فان هذاالقائل يقول تسخن‌الماء مثلاً بنفوذ اجزاء النار[1] من مسامات القدر و حواليه و فشوها فى‌الماء ولا تكيف هنا كما ان‌القول بالكمون والبروز انكارالانقلاب فى‌الصورالجوهريّة .

قوله (ص١٨١، س٣٠) : «قاصرة عن قبولها»

لاجل تضاد صورها فى اوايل‌الكيفيات اى فى‌الكيفيات الفعلية والانفعالية‌التى هى اوائل‌الملموسات التى هى دلايل‌الكيفيات‌المحسوسات و هذا بناءً على نفى التضاد عن‌الجواهر والا فالتضاد فى نفس‌الصور لنفس‌الصور و مانعيّة‌التضاد عن قبول‌الحيوة لاجل انه‌موجب‌الفساد والعدم‌الذى هوشرمن‌الموت فان كل فساد وزوال فى عالم‌الطبيعة بطريان ضد على موضع‌ضد وطرده اياه فالحرالشديد اذا وقع فى‌موقع البرد وطردالبرد وازاله فيقال انه عدم‌البردوالسواد اذا طرء على موضع‌البياض طرده وكذاالفصل طارد الوصل وقس عليه الباقى‌انماالباقى فى هذه‌المواضع الموضوعات والمحال فالضديّة منشأالموت واذ لاتضادفى‌الافلاك فكلها احياء .

قوله (ص١٨٢، س٨، ٩) : «كالسحب........»

مثالات" للآثار العلويّة اذ بعضها لا تركيب فيها حتى تكون امثلة للتراكيب يريد توهين احداث المركبات من وجوه ثلاثة. احدها: من باب جزئيتها و محدوديتها فاين‌الجزئى المادى المحدود من‌الكلى الشامل المحيط الذى لا نسبة له اليه فى مشموليته سيماالكليات الوجودية التى كليتها سعتهاالخارجيه" .

١ـ هذا هوالمختار كما بين فى‌العلوم‌الطبيعية لان‌الاجسام مركبة من اجزاء صغار و ليس‌الجسم متصلا واحداً ان اتصال‌الاجسام من خطاءالباصرة والتحقيق‌يطلب من كتب‌الجديدة والفلسفة الحديثة .

و ثانيها : من باب دثورها و عدم بقائها و من هنا قال تعالى : «انماالحيوة [1] الدنيا لهو ولعب» يعرف ذلك‌العقول‌السياحة فى ديارالكليات السياحة في بحار المجردات .

و ثالثها : من جهة تحصيل‌الحاصل فان‌الغرض من‌التراكيب تحول‌الطبايع الى النفوس و تحول‌النفوس الى‌الطبايع العقول وقد كانت‌العقول فى‌البدايات. وبالجملة كثيراً ما يسئل هذاالسؤال فى‌المحاورات وفى مقام انه هل يمكن ان يقع هذاالعالم اشرف مما وقع ام‌لا؟ والجواب ان من تماميّة‌العالم الصادر من‌الواجب تعالى وجود النقصان فى‌العالم لان‌الناقصات لا تصادم التامات فانها سبقتها فى‌الصدور فليصدر منه تعالى كلتاهما ليكون الفيض اعم و تماميّة التامات ابين و هذا اقوى و اسد من جوابه (قدس‌سره) انها ليست باشدخساسة من‌العدم البحت حيث انا جعلنا ماهو مناط الشبهة مناط‌الدفع وقد تفاخر ارسطوبمثله‌فى موضع آخر. وايضا هذه‌المركبات وان كانت جزئية و غير باقية لكنها وسائل للكلى والباقى فلها وجود توصلى لوجوداصالى وهو ما هو كالآن السيال فى‌الزمان والتوسط فى‌القطع اذالنوع محفوظ بتعاقب الاشخاص .

قوله (ص١٨٢، س١٩) : «ثم ان اعادة ترتيب‌الحدوث من‌الحسيات الى‌العقليات ....»

الاوجب والاولى ان يبين: ان‌العقليات فى سلسلة الغايات غير العقليات فى سلسلةالبدايات بل ما فى‌الغايات اكمل مما فى‌البدايات لكونهامظاهر الصفات‌التشبيهية والتنزيهية جميعاومن هناكان حملة‌العرش‌فى‌البداية «اربعة» و صارت فى‌النهاية «ثمانية» بانضمام اربعة النهاية الى اربعة‌البداية «ويحمل عرش ربك فوقهم يومئذ

---

[1] ــ س ٢٩، ى ٦٤ .

ثمانيـّة» فاندفع ما ذكره السائل من تحصيل الحاصل واكتفى (قدس سره) بالتعاكس اذ «لاتكرار في التجلي» اتكالاً على ما حقق في مواضع اخرى فمنها ماذكره (قدس سره) في سفر النفس من الاسفار نقلاً عن الشيخ الاكبر محيي الدين العربي (قدس سره) انـه قال: «عليك انتعلم ان البرزخ[1] الذي يكون الارواح فيها بعـد المفارقـة عن النشأة الدنياوية هو غير البرزخ الذي بين الارواح المجردة والاجسام لان تنزلات الوجود و معارجه دورية والمرتبـة التي قبل النشأة الدنياويه هي من مـراتب التنزلات و لهـا الاوليه والتي بعدها من مراتب المعارج ولها الآخرية وايضاً التي تلحق الارواح في البرزخ الاخير انما هي صور الاعمال ونتيجة الافعال السابقه في الدنيا بخـلاف صور البرزخ الاول فلا يكون احدهما عين الآخر لكنهما يشتركان في كونهما[2] عالماً روحانياً و جوهراً نورانياً غير مادي» (انتهى) و قد سمي في فتوحاته : «البرزخ الاول بالغيب الامكاني والثـاني بالغيب المحالي» و وجه التسمية منقول في سفـر النفس[3] .

قوله (ص۱۸۳، س۲) : «ولا ايضاً في هذا صعوبة.....»

بل قال الله تعالى : «وهو الذي يبدء الخلق ثم يعيده» و هو اهون عليه .

قوله : «وقد جرت سنة الله تعالى من قرب اليه شبراً» اقتباس من الحديث القدسي

۱ـ فتوحات مكيه چاپ كشميرى ۱۲۶۹ هـ ق ص۳۳۲، ۳۲۹ و ۷۸ .

۲ـ لان العوالم متصلة فالبرزخ الصعودى تتصل بالبرزخ النزولي والعقول اللاحقات تتصل بالباديات و من هنا انقسم المطلب والمنعم في الشرع بالداخلي والخارجي وقد حققنا الكلام في شرحنا على الفصوص و فيما كتبنا في العرفانيات .

۳ـ سفر النفس ط ۱۲۸۲ هـ ق ص۱۰۹ ، لامكـان ظهور مافي الاول في الشهادة وامتناع رجوع مافي الثاني اليها الا في الاخرة .

المشهور والنكتة في ان الله تعالى يقابل الشبر بالذراع والذراع بالباع ان قرب المتقرب اليه من باب الاستعداد والامكان و قرب الحق تعالى من باب الوجوب والفعلية و نسبة الامكان الى الوجوب نسبه‌ النقص الى الكمال وايضاً حركة المتقرب ايضاً بحول الله تعالى و قوته و فعلية موضوع الاستعداد وفعلية نفس المتهيؤ اوالقوة و حظهما الضعف من الوجود بجاعلية ومن هنا و مما مر ان‌ الابداع اعطاء الوجود بلا مشاركة جهه‌ القابليه‌ قيل :

داد حق را قابليت شرط نيست   بلكه شرط قابليت داد اوست

ولكن مادام الموضوع في البين ينسب اليه شيء لان الشيء ينسب الى القابل وان كانت النسبة ضعيفة .

قوله (ص١٨٤، س٧) : «فاستشكل هذا بعض الناس......»

ان قلت: كيف الاشكال في المولدة ولا مولدة في المني والجنين .

قلت: المولدة وحدتها اعتبارية فهي مجموع قوتين احديهما تسمى محصله‌ و هي قوة تحصل مادة المني من فضل ما لهضم الرابع و تجعلها منياً و هي في مثل الانثيين . والاخرى تسمى مفصلة و يسمى ايضاً مغيرة اولى وهي قوة يميز ويفصل بين اجزاء المني فيجعل بعضها مستعداً للعصبية و بعضها للعظمية و بعضها للرباطيه‌ وهكذا وهي تلتزم مثل المني في الرحم فاذا فعلت هذه فعلها في الرحم مثلاً من دون مستعمل اياها لزم حدوث الآلة قبل ذي الآلة و فعلها بنفسها من غير مستعمل اياها و هو ممتنع .

قوله : «لجواز قدمها» هذا جواب سخيف لان المستشكل اوردالاشكال على

القول بالحدوث كما قال : والنفس حادثة بعد حدوث المزاج . مع ان قدم النفس بما هي نفس باطل .

قوله «وتارة بحدوثها قبل البدن» انما قالوا به لقوله عليه السلام: «خلق الارواح قبل الاجساد بالفى عام[1]» فحملوا العام على الزمانى فى السلسلة العرضية الزمانية مع ان المراد العام الربوبى الملكوتى والعام الالهى الجبروتى والمراد بالالفين مظهرية كل منهما لالف اسم من اسماء الله الحسنى وبالجملة المراد الكينونة السابقة التى فى السلسلة الطولية و ايضاً قالوا به اخذاً بما ورد فى الشرع من اخذ العهد والميثاق من بنى آدم فى عالم الذر و هذا ايضاً بطور آخر و يلزم على هذا القول محذورات كثيرة كالتعطيل فى النفوس والتخصيص بلا مخصص فى تعيين وقت محدوث بخلاف ما اذا كانت حادثة بحدوث الابدان .

قوله : «المغايرة لها بالذات» فان لم يكن مغايرة لها بالذات بل بالمرتبة فهو مذهب المصنف (قدس سره) و هو الحق الحقيق بالتصديق و بان يكتب بالتبر لا بالحبر يليق واما على المغايرة بالذات فيرد محذور آخر و هو التفويض فى الفواعل الطبيعية كما سيجيىء .

قوله : «من قوى نفس الام» هذا ايضاً سخيف لان التصرفات الطبيعية من

١- فى بعض الاخبار الواردة عن اهل العصمة والطهارة سلام الله تعالى عليهم اجمعين مايوهم او يشعر بقدم النفوس الناطقة الانسانية والبرهان قائم على حدوث النفس و يؤيده بعض الآثار والاخبار، والاخبار المشعرة بالقدم ناظرة الى الكينونة السابقة و مقام تقرر الحقايق فى العالم الاعلى لان للنفوس نشئات ثلاثة بعضها سابقة على البدن و بعضها موجودة مع البدن والنشأة الآخرة مقام ارتقاء النفوس و صعودها الى موطنها القرآنية بوجود فرقى اتم من وجودها الاول و ان سبب هبوطها انما هو لاجل الاستكمالات والتلبس بالوجود الحقايق الجمعى الالهى الحاصل من ظهور الاسماء التنزيهية والتشبيهية والتجليات الجلالية والجمالية .

النفوس انما هى فى مواد انفسها فهذا كاستخدام نفس زيد مثلاً للقوى الحالة فى بدن عمــرو .

قوله : «وبناء هذه الاقوال.....» اذ لو اطلعوا على الحركة الجوهرية هنا لعلموا ان النفس الناطقه جسمانيه الحدوث و روحانية البقاء و انها من ادنى المراتب و هو مقامها الطبع الى اعلاها و هو النفس الالهية وبعبارة اخرى اللطيفة الاحــديّه شىء واحد فالمصورة مرتبه منها و طليعه لها وليست فى تصرف نفس قديمة او حادثة متصله او مباينه ولدروا ان الجامع ابــدا غير الحافظ اذ المتجدد غير الثابت فالجامع هذه المراتب المتجددة من جوهر النفس الـسيّال بمقتضى الحركة الجوهرية للنفس بمــا هى نفس و اما الحافظ فلا بــد ان يكون اصلاً محفوظاً ثابتاً فهو وجهها الى العقــل المفارق اعنى الصورة الدهرية التى كالآن السيال الراسم للزمان او نفس العقل المفارق والمثال النورى .

قوله (ص١٨٥، س٨) : «باستعدادها ١ مصححة لتشخص الصورة»

اذ لولا المادة واستعدادها لزم التخصيص بلا مخصص فى تخصيص الواهب مادة بصورة دون صورة فمادة كانت رطبة قابلة لتمديد النامية قبلت من الــواهب صورة طويلة و مادة كانت يابسه غير قابله لتمديــدها الا يسيراً قبلت من الفاعــل صورة قصيرة وقس عليهما الباقى .

قوله : «والصورة بجوهرها العقلى» اى ذات الصورة المطلقة التى هى امــر معقول كما هو المشهور من القوم ان صورة ما هى شريك العلة للمادة فالمراد بالموجبة

١ـ فى النسخة الموجودة عندنا باستعدادها علة مصححة

معناها اللغوى منه والموجب الغيرالتام ومرادهم بالمطلق المطلق من حيث التحقيق ولكن فى ضمن ايّة صورة كانت و هى فى الصورة الشخصية كالحركة التوسّطية فى القطعيّة و ربما نسميه الصورة الدهرية والمخصوصة صورة زمانيّة او اراد بجوهرها العقلى ربّ النوع لكل صورة طبيعيّة و هو الاظهر من كلامه (قدس سره) و مرامه حيث ان الصورة الطبيعيّة رقيقة للصورة العقليّة عنده (قدس سره) و تلك حقيقة لها ولا تفاوت بالنوع بل بالنقص والكمال فتلك جوهرها العقلى لأصالة الوجود و تحقق الشدة والضعف فيه و جواز الاشتداد فى الجوهر و جواز الاتفاق النوعى بين الجسمانى والمجرد كما مرّ فى مبحث المثل..

قوله : «وهكذا تسلسلت المواد بالصور.....» للحركة الجوهريّة فى الطّرفين لأنّ الصورة سيالة فى الفعلية الذاتية والمادة سيّالة فى الانفعالى الذاتى كما اشار الى جانب الصورة بلفظى التشخيص والمراد بالتشخص هنا التميّز و امارة التشخّص الحقيقى الوجودى و قد يعبر فى مقام التلازم بالتشكل و الى جانب المادة بقوله : لمادة غير الاولى . و هذا التسلسل تعاقبى مُجوّز عندهم فكل مرتبة من مادة مستعد لدرجة من صورة و كل درجة من صورة معدّة لمادة و هلمّ جرًّا .

قوله : «لان الاول» اى الجامع والثانى اى الحافظ موجب اى ليس فعله خفيف المؤنة كفعل الجامع فان الحافظ فعله الايجاب والامساك والحفظ فالحافظ لا بُدّ ان يكون نفسه ثابتاً والصور المخصوصة ليس لها انحفاظ و ثبات بمقتضى الحركة الجوهرية فكيف تتأتى منها الحفظ فالحافظ هو الجوهر العقلى من الصورة او ذات الصورة وحقيقتها من جهة تعلقها واضافتها الوجوديّة بالمفارق والضمير فى ثباته و

بقائه يرجع الى المولود الدال عليه المقام او الدال عليه الجامع او الحافظ كضمير تحركه يعنى ان ثباته الثابت الاتصالى و بقائه البقاء السيلانى لتبدله الذاتى ويمكن ارجاعه الى الثانى اى الحافظ و «حسب ثباته» اشارة الى تفاوت الثبات فى المتعلّق والمتعلّق فان ثبات ذات الصورة المطلقة كثبات الحركة التوسطيه فانها امر بسيط ثابت محفوظ من اول المسافة الى آخرها والتجدد فى نسبها الى الحدود .

واما ثبات المفارق و هو جوهرها العقلى كما مرّ فمعلوم، فانه اجلّ و ارفع من هذا فانه خارج عن الاوضاع والجهات والايون و نحوها بالذات و بالعرض و ليس زمانياً لا على وجه الانطباق على الزمان ولا على وجه آخر و ثباته دهرىّ بل سرمدى بسرمدية الواجب تعالى فان نسبة الثابت الى الثابت سرمد .

قوله : «يفعلان بارادة متجددة» التقييد بالتجدد اشارة الى ان التفويض غير معقول ايضاً فى ذى الارادة القديمة الثابتة على حالة واحدة بل فى ذى الارادة المتجددة المتصلة ولكن على وتيرة واحدة لمراد واحد كما فى الفلك فقول الشيخ : «انهما واحد» اى فى علم النفس من الشفاء[1]

قوله (ص١٧٦، س١٤) : «الا انه لم يتبين عنه ما تخيروا فيه.......»

وقد وجّهنا كلامه فى حواشينا على سفر النفس[2] من شاء فلينظر فكيف اتّجه تكامل الاستعداد الى الفساد والحال ان العقل والوجود يقتضيان بان الاستعداد كلّما كان اتم كان الصورة اكمل والكمال ان يشتمل الصورة اللاحقة على السابقة و شىء آخر لا ان يفسد السابقة و يتكون اللاحقة وهذا «خلع و لبس و انقلاب و استحالة»

١ـ الطبيعى من الشفاء ط ١٣٠٥ هـ ق ص ٢١٠ .

٢ـ الاسفار العقلية سفر النفس ط ١٢٨٢ ص ٨، ٩ ، حاشية الحكيم المحشى .

وهذه بالقواسر والحركات الطولية استكماليه- ولو كانت تكوناً وتفاسداً كان التغيير قسماً واحداً والحال ان تغيرات العالم قسمان احدهما: الخلع واللبس والآخر الاستكمال كما قال الشيخ: «ان كون الشيء من شيء على وجهين: احدهما بمعنى ان كون الاول انما هو ما هو بانه بالطبع يتحرك الى الاستكمال بالثاني كالصبي اذا صار رجلاً لم يفسد ولكنه استكمل لانه لم يزل امر جوهري ولا عرضي الا ما يتعلق بالنقص و بكونه بالقوة بعد اذا قيس الى الكمال الآخر والثاني بان يكون الاول ليس طباعه انه يتحرك الى الثاني مثل الماء يصير هواء فالاول يحصل فيه الجوهر الذي الاول بعينه في الثاني والقسم الثاني لا يحصل الذي في الاول بعينه للثاني بل جزء منه و يفسد ذلك الجوهر» انتهى[1] و هنا شق آخر وراء الاربعة و هو ان يكون الصورة السابقة باقيه- عند ورود اللاحقه- ولم تفوض فعلها الى اللاحقة بل يسند كل اثر الى ميدء يناسبه فالتغذية والتنمية الى النفس النباتيه- والحس والحركة الى النفس الحيوانية وهكذا فلم يبطل هذا لم يلزم الشق المطلوب وهو ان مبدء هذه الآثار جميعاً شيء واحد ذو مراتب متفاضلة متصلة اتصالاً معنوياً بلا تعدد و يمكن ان يقال لم يتعرض له لكونه واضح البطلان لان تلك الصور لما كانت مندرجة في الكمال مترقبة من كامل الى اكمل و من اكمل الى الاكمل و هكذا لا بد ان يصدر من كل منها ما يصدر من سابقتها مع انه يبطل هذا و بعض ما سبق ان المادة الواحدة لا بد لها من صورة واحده- والجنس الواحد فصله واحد وهاهنا ليس كذلك لاستقلالها في التأثير و فعليتها و بعدها عن احكام الجنسية والمادية والفصلية البعيدة التي هي كالجنسيه-

---

١- الشفاء ط ١٣٠٠، الهيات ص ١٩٢

بخلافها في طريق المصنف (قدس سره) لا بهامها و اضمحلالها و فنائها في الفعل الآخر كما هو شأن الجنس فانه الفاني في الفصل .

قوله (ص١٨٧، س١٨) : «و حدالنفس على ما يعم الارضيات»

ان قلت : كيف يعم الارضيات الثلاث مع وجود لفظ ذي الحيات والنبات لاحيوة له فان الحي هو الدراك الفعال و اقل مراتب الدرك اللمس و اقل مرتب الفعل الحركة و ليس لشيء منهما نعم يعم لولاه بل حينئذ يعم النفس السماوية ولو على مذهب المحققين من ان لكل فلك نفساً كما قال في سفر النفس من كتابه الكبير: «ان ليس المراد بالآلة ما هو كالاعضاء بل ما هو كالقوى و للفلك قوة محركة هي طبيعته الخامسة و قوة حساسة [1] و قوة خيالية»

قلت: مقصود القوم من ازدياد ذي حيوة بالقوة اخراج النفوس الفلكية على القول الغير الحقيقي و مرادهم منه كما في شرح الاشارات [2] و شرح الهداية [3] وغيرهما ان يصدر عنه ما يصدر عن الاحياء بالقوة ونفوس الفلكيات وان فرض انها كمالات اولية لاجسام آلية لكن يصدر عنها افاعيل الحيوة بالقوة بل ما يصدر عنها، انما يصدر على سبيل اللزوم بخلاف النفوس الارضية فان افاعيلها قد تكون وقد لا تكون فليس الحيوان دائماً في الاحساس والتحريك ونحوهما و ليس المراد من هذا اللفظ ما هو ظاهره اذ متى كانت حيوة الجسم بالقوة لم يكن فيه نفس حي تكون كمالاً له و متى

١- الاسفار مبحث النفس ١٢٨٢ هـ ق ص٣

٢- شرح الاشارات الطبعة الجديدة ١٣٧٨ ، المجلد الثاني ص ٢٩٠ الى ٢٩٢ .

٣- شرح الهداية ١٢١٤ هـ ق ص ١٦٨ الى ١٨٠ .

هـ- شرح الهداية الاثيرية ط ١٣١٦ هـ ق ص ١٨٠ .

تعلّقت النفس به فحيوته بالفعل لاالقوة[؟] فظهر شمول التعريف للنفس النباتية اذالمراد آثارالحيوة والمحقق الطوسى (قدس سره) ايضاً جعل التعريف شاملاً للثلاث قال المصنّف (قدس سره) فى شرح الهداية : «واما الاعتراض[1] عليه بانه ان اريد بما يصدرعن الاحياء مايتوقف على الحيوة فيخرج النفس النباتية و ان اريد افعال الاحياء وان لم يكن الحيوة شرطاً فيها فان كان المرادجميعها خرج ايضاً ماسوى النفس الانسانية وان كان المراد بعضها دخل فيه صورالبسايطو المعادن .

فجوابه :«ان المراد بعض الافاعيل و تلك الصور خارجة بقيد الآلى فهذا هو تعريف ما يتناول النفوس الارضية» انتهى.ثم لا تنافى بين ما ذكره المصنف (قدس سره) فى هذين الكتابين وبين ماذكره(قده) فى سفرالنفس: «انه بادخال لفظى الحيوة فى حدالنفس خرجت النباتية لان ما هناك لفظ ذى الحيوة بدون لفظ[2] بالقوة» .

قوله (ص١٨٨، س٦) : «وبالطبيعى....»

قديقال : جسم طبيعى اى ليس بتعليمى و قد يقال: جسم طبيعى اى ليس بمثالى وقد يقال: جسم طبيعى . اى ليس بصناعى وهذا هوالمراد هاهنا وكان الاولى ان لا يطفرد يقول قبل هذا كما فى شرحه للهداية و بالجسم يخرج كمالات المجردات من فصولها المنوعة و لعلّ نظره (قدس سره) هاهناك ما هوالتحقيق عنده و عندالشيخ الاشراقى (قدس سره) ان لا ماهيّة لنعقول فلا فصول[3] لها ولا نوعية حتى يقال ما يتم

١- شرح الهداية الاثيرية ط ١٢١٦ ه ق ص ١٨٠ .

٢- سفرالنفس ص١، ٢، ٣ .

٣- وماشتهر فى السنة المتاخرين كالحكيم المحشى وغيره تبعاً لصدرالمتالهين والشيخ الاشراقى : ان العقل والنفس لا ماهية لهما، كلام شعرى خطابى لاينطبق على البراهين العقلية وقد ذكر تفصيله فى كتبنا ومسفوراتنا («هستى» تعليقات بر مشاعر) لان الفيض المنبسط ينبسط على الحقايق و يصير محدوداً ولانعنى بالماهيه الاالحد العدمى وكل حقيقة اذا تنزلت من الاحدية الصرفة يتعين قهراً والتعين هوالماهية .

به نوعيتها .

قوله : «وزادوا فى‌الحيوانات الارضيّة» اى فى تعريف نفسها الخاص بها ولم يـذكر التعريفات الخاصة للنفوس الآخرمثل ان يقال فى‌النفس‌النباتيّة من شأنـه التغذية والتنميـة والتوليد فقط و غيـره‌فى غيرها لان الكلام فى تكوّن‌الحيوان.

قوله (ص۱۸۹، س۵) : «فللحركات الاختيارية ....»

التفصيل فى‌المبادى ان يقال اولها : التصور للفعل تصوراً عقـلياً او خيالياً او وهمياً و ثانيها : التصديق بغايةالفعل تصديقاً يقينياً او ظنيا او تخيـُّليا الاول للمقربين والثانى لاصحاب‌اليمين والثالث لاصحاب‌الشمال وثالثها : الشوق وذلك بعد اشتداد الشوق و رابعها : الجزم و خامسها : العزم‌و سادسها: القصد و سابعها : تحريك‌القوّة العضلية و هذاالجزم غيرالتصديق بالغايةلان هذا توطين النفس على‌العمل و عقد القلب به و ذلك تصديق بترتب‌الغايةالعقلانية عليه و كذاالعزم غيرالقصد لان‌العزم قد ينفسخ والقصد هوالجزء الاخير من‌العلةالتامه الذى يقال لـه : السبب و هو اذا وجد وجدالمسبب و اذا عدم عـدم .

قوله : «وقد تبيـّن هذا مما سبق» من ان لكل جسم طبيعة و له نفس سيّالة ولكلّ من‌الجسم عقل من‌الطبقة المتكافئه و كل عال محيط بسافله والمحيط بما احاط «هوالله‌الواحدالقهّار» فلا مؤثر فى‌الوجود الاالله «ولا حول ولا قوة الا بالله العلىّ‌العظيم» والفاعل‌الالهى ليس الا هووالمبادى طرّاً مفارقاتها و مـقارناتها و برزخياتها جنوده بل بنظر اشمخ قدرته و مشيته هو «الذى[1] يصوركم فى‌الارحام كيف يشاء» : «الله يتوفّى الانفس حين موتها والتى لم تمت فى منامها[2]» .

۱ـ س ۳، ى ٤   ۲ـ س ۲۲، ى ۲٦، سورة ۰، آية٦٩.

گر بعلم آئیم او ایوان اوست — ور بجهل آئیم او زندان اوست
ور بخواب افتیم مستانِ ویم — ور به بیداری بـدستان ویم

الى ان قال :

ما كئيم انـدر جهان پیچ پیچ — چون الف از خود چه دارد هیچ هیچ

و هذا لا ينافي قوله تعالى : « اكلها دائم » اى يترائى المنافاة بحسب ما هو الواقع من ان الاكل الحقيقى دائم و امـا بحسب الظاهر من الاكل فلا منافاة بين كون الاكل موقتاً و دائماً لان ذلك الموقت بوقته الخاص لا ينقطع ادواره .

قوله (ص١٩٠، س١٣) : «وهي المعدة»

ذكرها على سبيل التمثيل فان الاوردة والعروق من الخزائن والاكل الدائم للاعضاء بالامتصاص للدماء التى يترشح من فوهات العروق الشعريه شيئاً فشيئاً ولحظة فلحظة فالغذاء بالقوة تلبث في المعدة ست ساعات حتى يصير كيلوسا ثم فى الكبد ست ساعات حتى يصير كيموسا ثم فى الاوردة ست ساعات حتى يصير انضج و اعـدل و انقى ثم فى الاعضاء ست ساعات حتى يتم اربع و عشرون ساعة عدد ساعات الليل والنهار فيصير نقياً نضيجا غاية النقاء والنضج وانجذاب من العروق الشعريـة والالتصاق بالاعضاء شيئاً فشيئا دائم من الغذاء بالفعل الآتى من ذوى الجباية الثلاثة .

قوله (ص١٩١، س٥) ، «للكشف الذى هم عليه»

كما قال تعالى: فكشفنا عنك[1] غطائك فبصرك اليوم حديد» فمن خاصية اعمالهم الحسنة و عقايدهم الحقة ان يكشف لهم ان معادن مأكولاتهم و ينابيع مشروباتهم لا نهاية لها اذ مصادرها ملكاتهم الطيبة المسببة مـن اعمالهم و علـومهم التى

١ــ س ٥٠ ، ى ٢١ .

استحكموها و قضوها بخلاف اهل‌النار لان خاصية جهلهم و حرصهم و اخلاقهم و اعمالهم‌السيئة ليست الاالاضطراب والحرمان والفقدان فی عين‌الوجدان .

قوله : «وتحت هذا سر» فان‌الخلق كلهم مستغرقون فی ادراك‌الحق فی‌الواقع كل بقدر نصيبه ولا يستشعرون ان‌المدرك‌ما ذا ولو استشعروا يتبدل الم‌الفراق بلذة روح‌الوصال .

«چندين هزار ذره سراسيمه ميدوند   درآفتاب‌وغافل‌ازاين كآفتاب‌چيست»

واهل جهنم لو شهدوا جميع ما فيها مظاهره قهره لم يبق لهم الم و تبدل‌آلامهم لذّات . قال‌المولوی :

عاشقم بر قهر و بر لطفش بجِدّ   كيست‌چون‌من‌عاشقی[1] برهردوضد
بالله‌ارزين خار در بستان شدم   همچو بلبل زين سبب نالان شوم
اين عجب بلبل كه بگشايد دهان   تا خورد او خار را با گلستان

قوله (١٩٣، س١) :

«فعجزت عن دركه شرّاح القانون[2] واعترضوا عليه» لا يحضرنی‌الشروح لكن لا مجال للاعتراض لان منظورالشيخ ان مُدرَكات اللمس من الكيفيات الاربع والنعومة والخشونة و غيرها مما يوجب‌الالتيام اوالتفرق متی تدرك تلذ او تولم و كذا مدركات‌الذوق والشم بخلاف‌الالوان‌والاصوات فتدرك ولا لذة او الم فيها كما هو مشاهد و اما النظر الی‌البستان اوالوجه‌الجميل اوالنوروالاستماع للصوت‌الحَسَن ونحوه فالالتذاذ فيها روحانی انما هو للروح الامری لا للقوة الحسيه بما هی‌حسية

١ـ وبن‌عجب من عاشق اين هردو ضد .

٢ـ كالشارح المسيحی «لابی‌السهل» والخطيب‌الرازی واماالشارح العلامةالشيرازی و هو ينصر الشيخ الاعظم والمصنف‌العلامة ذكر اقوال الشراح‌القانون فی‌كتابه‌النفيس المبدء والمعاد و شرحه علی‌الهداية .

والا لكان للحيوان [1] الصامت ايضاً وما ذكره المصنف هو الاتم لكونه النمط اللمي.

قوله (ص١٩٣، س٨) : «من باب مدركات قوة اللمس»

ان قلت : مدركات اللمس و غيره انما هي الكيفيات وليست هي مقوّمات ولا اقواتاً للحيوان بما هو حيواني .

قلت: اولاً يتقوم بها مزاجه فالسنخية متحققة لان المزاج ايضاً كيف و ثانياً نقول: كما ان جسم الحيوان يتقوم بجواهر الممتزجات و يتغذى بجواهر الاقوات كذلك بكيفياتها اما الكيفيات الفعلية والانفعالية فهذا فيها ظاهر و اما الكيفيات المذوقة فلأنه اذا اكل الانسان غذاءً غيرحلو اولاً و اكل الحلو ثانياً ثم استعمل القي شوهد انه يقذف غيرالحلو مع كون الحلو طافياً لا يرسله المعدة لمحبوبيته لها كيف و بين الكيفات و موضوعاتها نوع اتحاد لأن تلك صور شخصية و هذه مواد لها .

قوله (ص١٩٣، س١٤) : «ولا الالوان»

ان قلت : لا يتم هذا في الالوان لان البدن كما انه مركب من اجسام لها كيفيات اربع مثلاً كذلك لها الالوان .

قلت: الوان اجزاء البدن كاللحوم والعظام والاعصاب والشرائين و غيرها ليس لها دخل في قوام البدن و تقويته انما لها صحابة اتفاقية بخلاف الكيفيات الاربع والتسع و كذا الروايح العطرة للبدن اللطيف البخاري .

قوله : «ولا شك في ان آلات الحساسة جسم حيواني» دفع لما عسى ان يقال:

١ــ بعض الحيوانات يلتذون من الصور الحسنة البهية والنغمات المطلوبة كالابل و بعضهم يلتذون من النظر الى الورد والبستان فالتذاذها ايضا روحاني لان للحيوانات الكاملة نفوس مجردة من المادة .

الكلام في ان القوى بعضها لها لذّة في محسوسها و بعضها ليس كذلك و هي بسيطة فكيف يقال لها تركيب من كيفيات وليس لها تركيب من كيفيات آخر و حاصل الدفع ان المراد التذاذ القوى بما هي جسمانيات منطبعات في المحالّ و هي بما هي كذلك مركبّة من الكيفيات الفعليّة والانفعاليه ونحوها و مقومات كيف والقوة صورة والمحل مادة و بينهما ضرب من الاتحاد وحكم احدالمتحدين حكم الآخر .

قوله (ص١٩٣، س٩) : «واما حافظ للمعانى»

والابسط ان يقال: ثم المعانى اما جزئيّة واما كليّة و مدرك المعانى الكليه هو العاقله و حافظها العقل الفعال [1] .

قوله : «كهذاالسكّر ابيض حلو» فهذاالحكم لما لم يكن كليا لم يكن من العقل و لما لم يكن جزئياً معنوياً لم يكن من الوهم ولما كان جزئياً صوريا كان من الحسّ المشترك .

ان قلت: انضمام الحلاوة بالبياض من المتصرفة فايّة حاجه الى الحسّ المشترك لان المتصرفه غير مدركه انما هى عماله فادراك ان هذه النسبة الجزئيه الصوريه واقعه انما هو من الحس المشترك .

قوله : «والمصورة باشتراك الاسم بين الخيال» و مصورة النبات ان قرئت بكسر الواو لا ان قرئت بفتحها فالكسر بناءً على ان الخيال مصورة للحس المشترك من داخل عندالتخيل والمنام لان الحس المشترك كمرآة ذات وجهين: وجه الى الداخل و وجه

۱ـ حافظها العقل البسيط الاجمالى الخلاق للصور التفصيلية و للصور نحو وجود فى العقل الفعال اصالة ولما ظل و فرع فى المرتبة العقل الانسانى .

الى‌الخارج والادراك وظيفته والاستمساك‌وظيفة الخيال والفتح بناءً على ان‌الخيال مصور و تنتقش بما فى‌الحس‌المشترك .

قوله (ص١٩٣، س١٧، ١٨) : «وسيأتى الحق فيها»

من‌التجرد البرزخى و على تجردها وتجرد الحس‌المشترك والوهم والمتخيلة يبتنى اثبات‌المعادالجسمانى .

قوله (ص١٩٤ ، س١٢) :«حادث عن صفوالاخلاط»

كما ان‌الاعضاء حادثة عن كدرها و غليظها وما يقال: فيك شيء كالملك وشيء كالفلك، ناظر الى هذا وشيء كالملك‌عقلك‌النظرى الذى كالملائكة العلامة وعقلك العملى الذى ان‌غلب‌عليه‌العصمه- والطهارةكان كالملائكة العمالة و شباهه- الروح- البخارى سيما النفسانى الدماغى بالفلك من جهة الصفا واللطافة والاعتدال فانه المتوسط بين‌الاضداد [كالخالى‌عنها] ولهذه‌الشباهة يطلق اسم كل منهما على‌الآخر ويسمى روحك فلكا و سمى‌الله تعالى فى‌كتابه‌الحكيم الفلك بالدخان كما قال‌تعالى: «ثم‌استوى الى‌السماء[1] و هى دخان» فالسمائية فى‌الانسان‌الكبير كالروح‌البخارى الذى هوالمتعلق الاول للنفس فى‌العالم‌الصغير والنفس‌الكلية متعلقه- بها ولجعلهاسقفا محفوظا و سبعا شدادا لا حاجة لها الى وقاية و غلاف صائن بخلاف‌الروح البخارى الانسانى و فى‌التمثيل هذا كالماء الـذى‌فى‌الجرة المشكلة له فاذا انكسرت‌الجرة بطل شكل مائها والبخارالدخانى الفلكى كالماءالمنجمد فى‌الجرة بالبرد الشديد اذاانكسرت لبقى[2] شكل‌الماء المكتسب‌منهاعلى حاله و بالجملة لا تحاشى للعقول المنورة بنورالله من اطلاق‌الدخان على‌الفلك لما ذكر .

١ـ س ٤١، آية ١٠ .

٢ـ فى بعض‌النسخ: واذاانكسرت القى شكل‌الماء المكتسب ....

قوله (ص١٩٤، س١٧) : «واعلم ان وحدةالذاكرة اعتبارية»

بخلاف وحدة الحافظة فانها حقيقية فلفظ الذاكرة اسم لقوتين الحافظةوالوهم ولفظالمسترجعة لثلاث بانضمامالتصرف وهذا كما ذكرنا فيالمولدة انـها اعتباريّه لانّها مجموع قوتين محصلة و مفصلة ولكن كل محل فيالكل وحدتها حقيقيه .

قوله (ص١٩٥، س٨) : «اذ معناه ان للوهم رياسة على هذهالقوى»

«بحيث انالنفسالحيوانية هيالوهم وما عداه منالقوى آلات له اذا اختلفوا في انالنفس الحيوانيّة التي تستخدمالقوىالحيوانيّة ما هي فبعضهم قال بما ذكـر وبعضهم قال : انالنفس مجموعالوهم ومادونه. والحقانهاالاصلالمحفوظ فيجميعها يرشدك الى رياسةالوهم تسميّة القسمه الىالاجزاء المقداريّه فيالجسم بالقسمه الوهمية مع انالوهم فعلهالذاتي ادراكالمعاني الجزئيّة لاالصورالمقداريّه ، ولكن لما كان فعلالخادم الغيرالمباين فعلالمخدوم اسند فعلالمتخيلة و غيرها الىالوهم .

قوله (١٩٥، ١٠) : «و فيالمقام سر آخـر»

يمكن ان يلوح كلامالشيخ اليه و انكانت عباراته فيالمواضع الاخرى ناصّة فيالمعنى الاول منالرياسة والمرئوسيّه على نحوالرياسة علىالجنود المناسبه .

قوله (١٩٥، س١١، ٢٢) : «و ذلك لا ينافي تقدسها»

اذ لا تتجافى عن مقامهاالشامخ فان هذاالنحو منالاتحاد افاضة والافاضةاعطاء الفوايد والعوايد بحيث لا ينقص فيالابداء منالمعطى شيء ولا يزيد فيالاعادة اليه عليه شيء و قد قلت في منظومتي المسماةبغررالفوايد :

«النفس فی الحدوث جسمانیة وفی البقاء تکون روحانیة»
«لم تتجاف الجسم اذ تروحت ولم تجاف الروح اذ تجسدت»
«فکل حد مع حد، هو هو وان یوجه صح عنه سلبه»
«فاعور جشمها شبهها کما یحدها الذی نزهها»

قوله (ص۱۹٦، س۱٦) : «لیست بطبیعة جرمیة»

استدل علی مغایرة النفس مع المزاج باربعة اوجه مغایرة الحافظ مع المحفوظ والممانعة عن اصل التحریك کما فی الاعیاء والممانعة عن جهته کما فی الرعشة وزوال حرارة الملمس عند ورود البرودة مثلا وهاهنا وجه خامس ان النفس باقیة والمزاج غیرباق و غیرالباقی غیرالباقی واکتفی فی مغایرتها للطبیعة بوجه واحد والحال ان هاهنا وجوها بعضها اسهل مأخذاً مما ذکره وان سبق مبادی ما ذکره . منها: ان النفس شاعرة ولا شیء من الطبیعة بشاعرة.ومنها: ان النفس فعلها علی انهاج مختلفة ولاشیء من الطبیعة کذلك حیث ان الطبیعه تفعل علی نهج واحد و وتیرة واحدة. و منها : التمانع المذکور، اذ قد سبق ان النفس تستخدم الطبیعة التی فی عناصر البدن الطبیعی قسراً و کرها و بها یتحقق الاعیاء والرعشة .

قوله : «اللهم......» ای الحیوان الذی لیس له درجة الخیال والوهم فلیس له تجرد و لو تجرداً برزخیاً ولیس له بقاء الا فی النشأة العلمیة .

قوله (ص۱۹۷،س۳): «والصور المثالیة»

سواء کانت فی عالم المثال الاکبر کمایقول به الشیخ الاشراقی او فی عالم المثال الاصغر کما یقول به المصنف (قدس سره) وهی علی الرایین لیست من ذوات الاوضاع

مع موجودات عالم الطبيعة فموضوعها الذى هوالخيال كذلك فهذاالاستدلال نظير استدلال القوم على تجردالنفس العاقلة تجرداً حقيقياً بانها مجردة لتجرد عارضها .

قوله (ص١٩٧، س١٠) : «فان التحريكات البدنية»

اى لئلا يلزم التخصيص بلا مخصص فى توجه النفس الى عالم دون عالم فكما ان الروح البخارى الذى فى مؤخرالاوسطمما يهيىء النفس للعبور من هذاالعالم الى عالم المعانى الجزئية كذلك الروح الذى فى مؤخرالمقدم و ايضاً على هذا القول التحقيقى هذاالروح البخارى الدماغى مظهر و مرآت للخيال لا محل و كذا للصور الخيالية و كذاالروح الذى فى مؤخرالاوسط مظهر و مرآت للوهم و كذا للمعانى الجزئيه لا محل .

قوله (ص١٩٧، س١٢) :

«ولا حد ان يقول : يجوز ان يكون نسبة هذه الصور الى النفس» اى مرتبة النفس فى مقام الخيال؛ لان النفس فى مقام العقل بالفعل خلاق المعقول التفصيلية فهى فى ذلك المقام الشامخ اجل من ان [ينشأ] الصور المثالية ثم ان لك ان تدفعه بانه لوكانت النسبة، نسبة الفاعلية ثبت المطلوب ايضاً لان الفاعل اقوى من المفعول فاذا كان المفعول غير وضعى و كان مجرداً برزخياً كان فاعله اولى بذلك لان معطى الكمال غير فاقد له .

قوله (ص١٩٧، س١٦) : «وكما ان فاعل الاجسام الطبيعية و مقوماتها»

اماالجسم و مقومه الذى هوالصورة الجسمية فلانها متى لم يوجدا بل كانا فى كتم العدم بعد لم يتصور الوضع بالنسبة اليها والجسمانى مشروط التأثير بالوضع و

اما مقومة الذى هوالهيولى فلأنها بعدوجوها ايضاً غير وضعى ولذا كانت‌الصورة المطلقة شريكة العلة لها والعلة الحقيقية لها و للجسم و لمقومه الآخر هوالعقل الفعال بقوةالحق‌المتعال وايضاً اذا كان‌الفاعل متعلق‌الوجودبالجسم كان‌الجسم‌متقدماً والمفروض انه معلول فكان متأخراً فلزم تقدم‌الشيء على نفسه ولو لم يعتبر فى ظرف‌العلة كانت عقلاً هذا خلف .

قوله (ص۱۹۸، س۵) : «فاذا نفخ فى‌الصور المستعدة.......»

اشارة الى قرائة فتح‌الواو من‌الصور وانها حينئذ جمع‌الصورة فالاضافة فى‌قول المصنف (قدس‌سره) نفخة‌الصور بتقدير فى و معناه ان‌النفس لما كانت نارامنسوبة الى‌الله تعالى والنار تشتعل بالنفخة خلقت من‌النفخة فى‌الصور الطبيعه المستعدة والنافخ هو اسرافيل بل اسمه‌المصور والنفخة هى روح‌الله تعالى «ونفخت فيه[1] من روحى» و ذلك‌الروح من‌النفس الرحمانى‌بل عينه .

قوله (۱۹۸، س۶) : «شعلة ملكوتية نفسانية»

اى هى‌النفس و هى‌الشعلة التى لا اذى فيها لأنها من نارالوادى‌الايمن و هى روح‌الله و فيها النورية الفطرية «فطرةالله‌التى فطرالناس عليها[2]» و كل مولود يولد على‌الفطرةالحديث فكونها ناراً بلا اذى انما هو بحسب اصل الفطرة والنورية بحسب‌التوحيد فالافئدة والصور كانها احطاب و شموع مشتعلة .

موم و هيزم چون فداى نار شد ذات ظلمانيشان انوار شد

۱ـ سورة۱۵، آية۲۹، سورة۳۸، آية۷۲.

۲ـ س ۲۹، آية۷۹ ، س۳۰، ى ۲۹

بل الماهيات طراً كالاحطاب مشتعلة بنورالله بحيث لم يبق منها شيئاً لقهاريته واعتباريتها .

قوله (ص١٩٨، س١٠) : «تصير نارها نوراً»

صيرورة النار نوراً صيرورة الطبيعة بالحركة الجوهرية نفساً والنفس عقلاً بالفعل والعقل بالفعل عقلاً فعالاً معبّراً عنه في القرآن الحكيم «بنار الوادي[3] الايمن» في موضع و بقوله تعالى: «ولولم تمسسه نار[4]» في آية النور و صيرورة نورها ناراً موصدة عند تنزل النفس الى مقام الطبيعة سيما عند اخلادها اليها وحرصها عليها فان النفس كثير اللقافة فالى اى شيء توجهت تصورت بصورته و تزيّنت بزيّه فاذا توغلت في التعلق بالطبيعة ولوازمها صارت عينها والطبيعة ظلمه و نار لذاعه ذات لهب ذي ثلاث شعب من جهة تجددها الزماني و تصرمها و سيلانها و من جهة تفرقتها المكانيه و حلولها السرياني في الهيولي المجسمة التي لها شعب الطول والعرض والعمق و لهذا يسمى عالم الطبيعة عند العرفاء بعالم فرق الفرق كما يسمى مقام الاحدية بجمع الجمع فكونها مؤصدة اى مطبقة على النفس سرادقها باوتاد ممدودة انما هو لكون النفس مفصولة عن المفارقات بالاخلاد الى الطبيعة و لوازمها و هي النار اللذاعة النزاعه للشوى حيث غلب على النفس احكام المباينة والسوى[5] .

٣ـ س٢٠، ی٩ الى ١١: «اذ رای نارا فقال لاهله... فاخلع نعليك انك بالوادي المقدس طوی» ، س ٧٩، ی ١٥ : هل اتيك حديث موسى ، اذ نادى ربه بالوادي المقدس طوى .

٤ـ سورة النور، آية ١٧،

٥ـ في بعض النسخ : احكام المناسبة والسوى. و هو لايناسب المقام لان النفس عند تنزلها عن العقل يغلب عليها احكام التكثر و وجوه المباينة والسوائية اللازمة للتنزل.

قوله (ص١٩٨، س١٣) : «واذ ماط الفيض»

اى النفس الرحمانى المحيط بجميع الكلمات التكويبيه كاحاطة النفس الانسانى بجميع الكلمات اللفظيه- هو الفيض المقدس الناشى من المهب الّذى هو الفيض الاقدس و صيغة جمع الرياح باعتبار ان نسيم القدس وان كان واحداً «وما امرنا الا واحدة» لكنه نايم باعتبار المراتب والماهيات فى المقامات النازلة و كون زوال النفس وفنائها ايضاً بالنفس الرحمانى انما هو باعتبار شدته و قوته و اجتماع النايم فى نسيم واحد وحدة حقة و ظهور الوجوب بالوحدة والنور بالقهارية فتنتفى الحدود والآنيات فى الآنية المطلقه- و ينطفى الشعله- الملكوتية تحت جبروتها اذ لا يتمكن النور الضعيف فى مشهد النور القوى [1] .

علَم چون برفرازد شاه فرخار — چراغ آنجا نمايد چون شب تار

ثم ان النفخة التى تشتعل بالنار نفختان احديهما ما يشعل الصور المستعدة الدنيوية و بعبارة اخرى الصور المشوبة بالهيولى المشار اليها بقوله تعالى : «و نفخت فيه من روحى[2]» والاخرى مايشعل الصور المستعدة البرزخية والاخروية الصرفه- المشار اليها بقوله تعالى «ونفخ فيه[3] اخرى فاذا قيام ينظرون» اى اذا هم دائمون بوجود الحق والنفخة التى تطفى النار نفخة الموت المطفية لهذه الاجسام الطبيعة المشار اليها بقوله تعالى: «ونفخ فى الصور[4] فصعق من فى السموات والارض» وهذه النفخة عزرائيلية والاخريان اسرافيليه- و عليك ان تنظر نظرة كلياً فتجرى

١ـ قوله: اذ لا يتمكن النور الضعيف....الخ . هذه العبارة ماخوذة من الشيخ الكامل الشيخ الاشراقى الشهيد قده

٢ـ س ١٥، ى ٢٩ .

٣ـ س ٣٢، ى ٨

٤ـ س ٣٩، ى ٦٨

فيالانسان الكبير مافي الانسان الصغير :«وما خلقكم[1] ولا بعثكم الاكنفس واحدة» فترى كلاً من النفخات الثلاث واحدةوالكل من كل و ان كانت غير متناهية اذ الاحياء والاماتة غير متناهية الا انها بالنسبة الىالحق تعالى واحدة واقعة دفعة واحدة سرمدية كما قال «وما امرنا الاواحدة[2]»

قوله (ص١٩٩، س١٤) : «فلها باعتبار مايخصها من القبول ......»

القبول هوالانفعال الادراكى من الملأ الأعلى والفعل هوالتدبير فيالبدن والتأثير فيالعالم الادنى و هما فيالانسان بما هو انسان كالمدركة والمحركة في الحيوان و فيالانسان بما هو حيوان .

قوله (ص١٩٩، س١٧) : «وبالثانية يستنبط......»

اي الآراءالجزئية بالرويات الجزئية كما تمثل لك واماالكليات و لو في الاعمال فبالعقل النظرى ولهذا كان مبنى الحكمتين النظرية والعلمية كلتاهما على العقل النظرى لان ادراك الامورالكلية سواءكانت اموراً غيرمتعلقة بالعمل كالعلم بان الفلك مستدير، اومتعلقة بالعمل كالعلم بان العدل حسن، وظيفةالنظرى، ثم ان الاعمال الجزئية التى يعلق العقل العملى اعم من المعاديةالمذكورة فيالحكمة العملية و من المعاشية كبناءالبيت على وجه الاحكام والاتقان بحيث يترتب عليه الآثارالمطلوبة منه .

قوله (ص٢٠٠، س٢، ٣) : «مختارة للخيرا و ما يظن خيراً.....»

الاول لاعمال المقربين والثانى لاعمال اصحاب اليمين لان غايات اعمالهم ظنية فانها خيرات صورية محدودة وان كانت دائمة اكلها دائم و ظلها و تلك عقبى النار

١- س ٣١، ى ٢٧ ٢- س ٥٤، ى ٥٠

بخلاف غايات اعمال المقربين فانها الاتصال بالملاء الاعلى و الصيرورة اليهم و لقاء الله و رضوان من الله اكبر و فى ذلك فليتنافس المتنافسون و اما اصحاب الشمال فغايات اعمالهم وهميّة دائرة زائلة لأنها خيرات حسيّه طبيعيه كائنه فاسدة .

قوله : «ولها الجربزة والبلاهة....»

والتوسط بينهما المسمى بالحكمه جعلها الشيخ مخصوصة بتوسط الفكر فى الامور المعاشية حيث قال فى الاهيات الشفا[1]: «ليس يعنى بها الحكمة النظريه فانها لايكلف فيها التوسط البتّة بل الحكمه العلميه التى فى الافعال الدنيويه فان الامعان فى تعرفها والحرص على التفنن فى توجيه الفوايد من كل وجه منها واجتناب اسباب المضار من كل وجه حتى يتبع ذلك وصول اضداد مايطلبه لنفسه الى شركائه او يشغله عن اكتساب الفضائل فهى الجربزة و جعل اليد مغلولة الى العنق هو اضاعة من الانسان نفسه وعمره و آلته صلاحه و بقائه الى وقت استكماله .... » والاولى عدم التخصيص حتى يشمل الفكر فى النظريات لكن لا ان الامعان فيها جربزة فانه فضيلة بل مزاوله كتب المشككين الذين لا يقفون على اعتقاد حق وديدنهم القدح والجرح و فضلهم النقوض والمنوع كالامام الرازى و اترابه وكذا مجالسة المتجربزين تجلب الجربزة ومزاولة الكتب المقلدين فى العقايد و مجالستهم تجذبان الغباوة كما قال الشيخ: «من تعود ان يصدق من غير دليل فقد انسلخ عن الفطرة الانسانية» .

قوله : «وهى من الاخلاق....» قال:(قدس سره) فى مبحث الكيفيات النفسانية من الاسفار: «اشتبه على بعض الناس وظن ان الحكمة العلمية المذكورة هاهنا هى بعينها ماهو قسيم الحكمة النظريه و هذا فاسد، لان هذه الحكمة العلميه خلق

١ــ المجلد الثانى فى الجواهر والاعراض ط ١٢٨٢ هق ص ٣٥ .

نفسانی بین الجربزة والعباوة واذ قالوا: الحکمة نظریة، و عملیه . لم یریدوا بها الخلق لان ذلك لیس جزء من الفلسفه بل التی هی احدی الفلسفتین ارادوا بها معرفة الملکات الخلقیة انها. کم هی و ما هی ؟وماالفاصلة منها وما الردیه منها ؟ وکیفیة اکتسابها للنفس او ازالتها عنها و معرفه السیاسات المدنیة والمنزلیه و هذه المعرفة لیست غریزیة بل متی حصلناها کانت حاصله من حیث هی معرفة وان لم نفعل فعلاً ولم نتخلق بخلق فلا یکون الحکمة العملیه وجوده لنا و بالجملة الحکمة العملیة قد یراد بها نفس الخلق و قد یراد بها العلم بها بخلق و هی فالتی جعلت قسمة للنظریة هی العلم بالخلق والتی هی احدی الفضایل هی نفس الخلق» انتهی باختصار .

واعلم ان کلاً من الحکمة والعفة والشجاعه قسمان، فطری و کسبی؛ فمن النفوس مائل الی الحکمة ای الخلق المذکور الذی هو لیس علماً کالارادة والقدرة ونحوهما مائلة وان کانت مدة عمرها ، ومنها الی العفة والشجاعه کذلك ولایکلف بالفطریات فانها موهبة ربانیة .

«دولت آنست که بی خون دل آید بکنار [1]»

وقال علی علیه السلام: «رأیت العقل عقلین فمطبوع و مسموع ولن ینفع مسموع اذا لم یك مطبوع» .

فانما یکلف لیصیر النفس نوراً و نوراً علی نور، ولا شك انه بمزاولة افعال الحکمة والعفة والشجاعه تصیر الفطریات اتم و احکم و ان قصور الحکمه الفطریة بها یبدل بالتمام «والله ولی الافضال والانعام» .

۱ـ ورنه با سعی و عمل باغ جنان اینهمه نیست .

قوله : «كانت افضل» ومن هذا يقال: «الشيء يعزّ حيث يندر، والعلم يعزّ حيث يغــزز» .

قوله : «ويكون الرأي الكلي عند النظري» مثلاً لنا مقدمة كليه هي ان كل حسن ينبغي ان يؤتى به فيضم اليه صغرى هي ان الصدق حسن و كل حسن ينبغي ان يؤتى به؛ ينتج: ان الصــدق ينبغي ان يؤتى به فهذا رأي كلي يدركه العقل العملي. اذا اراد ان يوقع صدقاً جزئياً؛ يقول: هذا صدق و كل صدق ينبغي ان يؤتى به فهذا ينبغي ان يؤتى به. وهذا رأي جزئي ادركه العقل العملي مستمداً من النظري. ثم القوة الشوقية تخدم العقل العملي كما انها في الحيوان تخدم الوهم والخيال، والشوق هناك ارادة و في الحيوان شهوة والفعل هنـــاك عقلي و في الحيوان تخيلي والغاية هنـــاك عقلي و في الحيوان تخيلي والغاية هنـــاك عقليه دائمة كعيادة المريض لله تعالى و في الحيوان وهمية دائرة كعيادة لجلب منفعه دنيوية .

قوله (ص٢٠٠، س١٢) : «ان للانسان [1] خواص»

ذكر شطراً منها في سفر النفس[2] قريباً بمباحث المعاد من شاء فليرجع اليــه .

قوله : «من غير ان يصير سبباً لفعل» وان كان من الكليات المتعلقة بالعمــل و ذلك لان نسبة الكلي الى جميع جزئياته على السويه فالاعتقاد الكلي بان الاجادة حسنة لايوجب الاجادة المخصوصة في الوقت المخصوص مثلاً بل الاعتقاد الجزئي به يوجب الشوق الجزئي الموجب للفعل الجزئي .

١ـ في بعض النسخ الموجودة عندنا : ان للانسان من بين الكائنات.....

٢ـ اسفار الاربعة سفر النفس ط ١٢٨٢ هـ ق ص١١٦ الباب التاسع : في شرح بعض ملكات النفس..... فصل في خواص الانسان .

قوله : «وهذه للجميل والقبيح» سواء كانا مع المنع من النقيض او مع جوازه على مرجوحية فيشمل الاحكام الخمسة و سواء كانا مما يحكم العقل فقط بحسنه وقبحه او مع كاشفية الشرع عنه فيشمل التكاليف عقلا و شريعة و طريقه .

قوله : «ولهذا يقال لها العقل الهيولاني» وكذلك يقال لها العقل بالقوة بمقابلة العقل بالفعل والعقل المنفعل بمقابلة العقل الفعال المتحول اليه النفس بالحركة الجوهرية .

قوله : «وكلامنا في مبدء نشو الانسان بما هو انسان» اول كلامه (قدس سره) بالحقيقة جواب عما كان ظاهر الورود ولم يذكر في السؤال لظهوره و هو انه كيف تكون بالقوة والنفس قدانطوى فيها مقام الحس والخيال والوهم وصارت فيها بالفعل وان كان في التعقل بالقوة فدفع هذا ببان مرادنا من كون النفس بالقوة المحضة انما هو في صور العقلية ولو كان من الاولين لا في الصور الجزئية و اما خلاصة جوابه عما هو صريح السؤال من علمها بذاتها حضوراً وعلمها بقواها ايضاً حضورا انطوائياً تبعاً لعلمها بذاتهما فهي انهما قوة العلم مثل اصل وجودها العقلي .

قوله (ص٣٠٣، س٣، ٤، ٥) : «كما ان النفس مادامت.....»

والحاصل اشتراط السنخية بين العالم والمعلوم و كما ان السنخية حاصلة بينهما في اصل الادراك كذلك في اصل التعقل وكذا من حيث القوة والفعل .

قوله (ص٣٠٣، س١٠) : «فكذا القوة العاقلة»

اى كما ان النفس التي في مرتبة الخيال معقولاتها صور خيالية بالفعل ومعقوليتها بالقوة كذلك عاقلية تلك النفس لمكان التضايف فهي قبل الاستكمال مخالطة بل صورة

حسيه- طبيعيه- لكونها جسمانيه- الحدوث روحانية البقاء .

قوله (ص۲۰۳، س۱۷) : «ثم من باب التخيل او التوهم»

يعنى النفس علمها بنفسها فى مقام بلوغها الى الخيال والوهم وهمى و خيالى و علمها التعقلى بالقوة لا انها لا علم لها اصلاً فعلم الجهال نفوسهم كعلم الانعام بنفوسهم فى اوهامهم و خيالاتهم فيوهمّون لنفسهم فى الاين الخاص والجهة السفلية الخاصه- و من ذوات الاوضاع و بالجمله- متصفه- بصفات الاجسام .

قوله (ص۲۰۳، س۱۷) : «وظاهره فى زيادة اللفظ الشريف اعنى من قبله»

اشارة الى ان العذاب ليس من قبل «الخير السلام البرّ الرحيم» انما هو من قبل نفس العالم الظاهر الموجود وجوداً رابطياً لذلك المعذب المحتجب و انه صار عينه و هو صور محدودة متفارقة بل فرق الفرق السيالة ، بل نفس السيـلان والنفس فى غاية اللطافه- باىّ شىء توجهت صارت هى هو وكذا اذا توجهت الى العقل الفعال مرة بعد اولى و كرّة بعد اخرى و لم يترك ذلك الرحم الشامخ و تحولت اليه و نعم ما قال المولـوى :

این بخاك اندر شد و کل خاك شد وان نمك اندر شد و کل پاك شد

آن نمك کز وی محمد املح است زان حدیث با نمك او افصح است

آن نمك باقی است از میراث او باتوء اند آن وارثان او بجـو

قوله (ص۲۰٤، س۱٦، ۱۷) : «من شأنه ان یکون فیه ماهیة کل موجود و صورته»

اى صورته العقلية و ماهيته المرسله- المطابقة بحقيقته كما هو شأن الحكيم العالم بالحقايق من الفحص والبحث حتى يظفر بالعنوان المطابق للمعنون سيما فى

التصورات بحدودها و فی‌التصدیقات ببراهینها و بالجملة یحیط بـ : «ما هو» و «هل‌هو» و «لم‌هو» فی‌کل شیء له هذه‌المطالب، والعقل‌الهیـولانی لما کان مجرداً فصوره ایضاً مجردات من‌المعقولات المجردة‌والذوات‌المفارقة والهیولی‌الاولی لما کانت جسمانیة فصورها ایـضاً جسمانیات[کذلك] والماهیات المحفـوفة بالغرایب والعوارض الشخصیة المشخصه .

قوله (۲۰۵، س۵) : «فیوشك انها اذا تجردت طالعتها حق‌المطالعة ......»

ای‌علمها علما حضوریا لانها وجودات محضة والوجود لایعلم کنهه علماً حصولیاً بل علماحضوریاً فان‌العلم بحقیقةالوجود اماحصولی غیر اکتناهی بتحصیل عنواناته‌کالعلم بمفهومه‌العام وبعنواناته‌الاخری من‌الوحدة الحقة والحیوة الساریة والعلم والارادة والخیریة و غیرها من مساوقاته وبتحصیل‌العلم بالماهیات الامکانیة علی ما هی علیه فان‌الماهیات ایضاً عنوانات مراتب حقیقةالوجود ، واما حضوری کعلم‌المجرد بذاته والفانی باالمفنی فیه .

قوله (۲۰۵، س۷) : «فخرجت من‌القوة الی‌الفعل بسطوع نورالحق....»

رجوع الی اول‌الکلام و هو قوله : ان‌العقل الهیولانی عالم بالقوة عقلی ...

قوله (ص۲۰۵، س۱۰) : «والمقبولات وغیرها ....»

من‌المشاهدات والحدسیات والفطریات فی جعل‌المقبولات من‌الضـروریات و اوائل‌المعقولات نظر فان‌المقبولات و هی‌الـمأخوذة ممن یعتقد بصـدقه کالانبیاء والاولیاء والحکماء مادة الخطابة‌المفیدةللظن والضروریات الستة‌المشهورة موادها البرهان والبرهان المفیدة للیقین ولم ار فی‌کتب‌الحکماءوالمنطقیین جعل‌المقبولات من‌الضروریات و توجیه کلامه (قدس‌سره) ان‌المراد بها المقـبولات العامة التی هی

مادة للجدل مثل العدل حسن والظلم قبيح كما يرشد اليه قولك: الكذب قبيح وكون هذه مقبولات لا ينافي كونها ضـروريات لعدم توقف العقل في الحكم بها وان كانت بمعونة العقل العملي كما ان النار حارة بديهيّة و ان توقف حكم العقل على الاحساس والنظري ما يتوقف على النظر و عدّ القوم هذه مقبولات عامة مادّة للجدل بناء على مجرد التمثيل للمصلحة العامّة والمفسدة العامة المعتبرتان في قبول عموم الناس فمثل هذه القضايا ضروريات من جهة و مقبولات من جهة اخرى فيمكن ان يستعمل في البرهان و في الجدل و هذا مثل تمثيله للجزئيات بقوله: الارض ثقيلة؛ فانه ايضاً ذوجهتين فكما انه من التجربيات كذلك المحسوسات الملموسات .

قوله (ص٢٠٥، س١٤) : «لانه كمال لاول للعاقلة»

اشارة الى ان المراد بالملكة هنا ما يقابل القوّة كما في تقابل العـدم والملكة فكل ما يرفع قوة كمال والوجود المقابـل للعدم الشأني ملكة .

قوله : «كما ان الحركة كمال اول لما بالقوّة» كما ان العـقل بالملكة تشبه الحركة في كونها كمالاً اولاً لما بالقوة كذلك في انه بالعقل بالملكة يصير النفس عقلاً بالفعل ولولا البديهيات لا يعقل النظريات كما انه بالحركة والسعي يصل كل شيء الى كماله المترقب منه .

قوله (ص٢٠٥، س٢٠) : «حيوة غير محتاج فيها»

اى حيوة العلم بالله والمعرفة به اذ للحيوة ثلاث مراتب احـديها : ما يساوق الوجود دارت معه حيثما دار بل نفس الوجود حيوة الله السارية في كل شيء و ثانيها: مايلزمه الدرك والفعل كما يقال الحي هو الدراك الفعال وثالثها : العلم بالله وملائكته

وكتبه و رسله واليوم الآخر و بهذاالمعنى قال على عليه‌السلام: «الناس موتى و اهل العلم احياء[١]» .

قوله (ص٢٠٦، س٨) : «فمراتب‌الانسان......»

او نقول : مراتب‌الانسان بحسب‌هذه‌الاستكمال منحصرة فى نفس‌الكمال و هو العقل‌المستفاد، وفى استعداد الاستحصال وهوالعقل بالفعل، وفى‌استعدادالاستحصال وهوالعقل بالملكة و فى‌الاستعدادالمحض؛ والاستعدادالاول و هوالعقل‌الهيولانى .

قوله (ص٢٠٦، س١٧) : «اذااعتبرت فيه مشاهدة تلك‌المعقولات»

عندالاتصال بالمبدء الفعال ولو فى الدنيا كما قيل فى‌العارفين : «كانّهم وهم فى جلابيب[٢] من ابدانهم» .

و مراده (قدس‌سره) بالاتصال الاتحاد والتحول فانه (قدس سره) قائل باتحاد النفس مع‌العقل‌الفعال بعدالاستكمال. بالحركة الجوهرية و فى لفظ‌الجسم المعرف باللام‌المفيد للعموم اشارة الى اعتبار مشاهدة‌الكل‌دفعة واحدة دهرية فى[المستفاد][٣] لا بالنسبة الى كل واحد كمااعتبره بعض‌منهم زعماً منه ان مشاهدة [الكل] مادامت النفس فى عالم‌الطبيعة غير ممكنة و ليس‌كذلك اللهم الا ان يرادالنفس بما هى‌نفس لان‌النفس اذا ماتت موتاً اختيارياً قبل‌موتها الطبيعى صارت عقلاً لا حالة‌منتظرة له و تخلصت عن‌التعقب‌الزمانى و كان على‌عليه‌السلام يتلو آيات الكتاب التكوينى

١ـ ومن‌البديهى ان : قائل هذاالشعر(و ساير اشعار التى كتبت فى ديوان منسوب الى‌الامام سيدالموحدين اميرالمومنين حكيم‌العرب والعجم ، روحى‌فداه). هو:على‌بن ابيطالب القيروانى ره..

٢ـ والقائل هوالشيخ‌الاعظم فى‌الاشارات نمط‌العارفين

٣ـ اى فى‌العقل بالمستفاد لان‌النفس بعد صيرورتهاعقلا بالمستفاد يشاهدالحقايق دفعة واحدة دهرية من‌غير تدريج و على سبيل‌الانتقال من معقول الى معقول .

والتدويني دفعة واحدة والعقل اينه الجبروت و تراه الدهر الأيمن الأعلى و كان الطبيعه و لوازمها سلبت عنه والغافل يظنه هي .

و قال الحكماء الراسخون: لا يبلغ الانسان درجة التأله ما لم يصر بدنه كقميص يلبسه تارةً و يخلعه اخرى بل قيل ربما يصير هذا ملكة له. [۱] .

واقول: هذا في العقل ليس بغريب ومن كان له توقف كان بالحقيقة توقفه في اتحاد النفس بالعقل الفعال و جواز الحركة الجوهرية ولا غرو في اعجب من ذلك و مما يكسر سورة استبعادك ان العقل و هو الملكة البسيطة هو مابه الانكشاف الواحد ينكشف به كل الحقايق الوجودية لأن حق العلم هو الملكة والدرك هو النيل والوجدان والعقل بالفعل واجد و نايل كل المعلومات المكتسبة وان كنت في ريب فزنه بالجاهل الأمّي والخلط والغلط من عدمها في الخيال و كان النفس عندالمستعدين هي الخيال «نسوا الله فانساهم انفسهم [۲]» .

تا توخودرا پيش وپس داری گمان   بستهٔ جسمی و محرومی ز جان
زيروبالا پيش وپس وصف تن است   بی‌جهت آن ذات جان روشن است

ومما ينور المطلب: درك الجزئيات من الحس المشترك اذا اتى الجواسيس اخبار مدركاتها له بان يكون في البصر شيء من المبصرات وفي السمع في ذلك الوقت شيء من المسموعات و في الشمّ شيء من الروايح وهكذا .

قوله (ص۲۰۷، س۱۷) : «الاول تهذيب الظاهر»

وان شئت سم الاول : «تجليه» بالجيم والثاني «تخلية» بالخاء المعجمة والثالث «تحليه» بالمهمله .

۱ـ اى التلبس بالوجود الحقاني و خلع وجود الامكاني

۲ـ و بعد هذه المراحل مرتبة الفناء على اقسامها و مراتبها ارزقنا حلاوته .

قوله (ص٣٧، س١٤) : «والثالث تنورها بالصور العلمية...»

لعلك تقول : ما يعني بالصور العلمية؟ فان عنى بهاالبديهيات الست فهي العقل بالملكة وان عنى بهاالنظريات المكتسبة بالبديهيات فهي العقل بالفعل و على اي التقديرين فهما من مراتب النظري لاالعملي

اقول : المراد تصقيل النفس و تهيئها للعلوم الحقيقية والاقبال على ان يكون بصدد تحصيلها و كل ذلك عمل .

قوله : «والرابعة : فناءالنفس عن ذاتها» وللفناء ثلاث مراتب: المحو والطمس والمحق. فالمحو رؤية فناءالافعال في فعله تعالى والطمس رؤيةالصفات ؛ فانية في صفته تعالى والمحق شهود كل وجود فانيافي وجوده تعالى ففي المقام الاول «لاحول ولا قوة الا بالله» وفي المقام الثاني «لااله الاالله» و في المقام الثالث «لاهو الا هو» اعني يصيرالاذكار الثلاثة مقاماً للذاكر فيكون مقامه مقام التحقق بها بعدطي مقامي التعلق والتخلق بها و في قولهم في معنى الفناء هو: ان يرى السالك كل قدرةمستهلكة في قدرته تعالى و كل علم مستهلكاً في علمه تعالى و هكذا الى آخر الصفات بل كل وجود مستهلكاً في وجوده تعالى و في قول المصنف (قدس سره) وقصرالنظراشارة الى ان المقصود بالذات هوالعلم والمعرفةوالعمل مقدمة و وسيلة له و تصقيل لحصول وجه المطلوب و لهذا فسروا ان العمل ايضاً الرؤيةالشهودية و حق المعرفة و قصر نظر الفؤاد على ملاحظة رب الاقطاب والاوتاد .

قوله (ص٢٠٨، س٥) : «لبعضها في الحق.....»

قد ذكرنا في اوايل حواشي الاسفار اصطلاح اهل الله في الاسفار ان تشاء ترجع

اليـها [١] .

قوله : «بحسب التصور» اى بحسب «ماهو» و «كم هو» و نشرع بعد فى بيان «هل هو» بل ماكان «ماهو» ماء الشارحة فان الحدود قبل اثبـات الوجود المحدود بالبرهان حدود اسمية و بعده انقلبت حقيقية .

قوله (ص٢٠٨، س١٦) : «والوهم يجردها عن الكل »

مع اضافة ما الى المادة لعلك تقول: ليس هذا مطابقاً لنفس الامر لان التجرد عن الكل مع بقاء اضافة لايرد على ماورد التجرد ان الاولان عليه لان مدرك الوهم المعانى الجزئية كالمحبة الجزئية والعداوة الجزئيه- ونحوهما ومدرك الحس والخيال هو الصورة المحسوسة والاشباح المثاليه- و ليس [مطابقاً] للمثال ايضاً لان الهضوم الاربعة اعنى الهضم المعدى الكبدى والعروقى والعضوى كلها تردعلى مادة كيلوس فان مادة الغـذاء يبقى ست ساعات فى المعدة حتى ينهضم الانهضام المعدى ثم يبقى ست ساعات فى الكبد وهكذا حتى يتم اربع و عشرون ساعة عدد ساعات يوم و ليلة واما المثل له فليس كذلك كما علمت .

والجواب ان المراد هنا بالمعنى الحرفى الدرك للوهم هو الاضافة الجزئية فان التجريدات ترد على شيء واحد فان البياض المعين المدرك للباصرة مجرد عن المادة لا عن الوضع المعين بالنسبة الى البياض المحسوس بالعرض والمدرك للخيال مجرد عن بعض غواشى المادة ايضاً و هو الوضع المعين والبياض المطلق المضاف الى البياض—

١- و قد نقل معنى السطر و السامه عن الشيخ المحقق الكامل ابى الغنائم المولى عبدالرزاق فى حواشيه على الاسفار الاربعة حرفاً بحرف من دون تصرف فى كلامه مع ان كلام الشيخ خـال عن التحقيق الكافى و ان شئت تفصيل الكلام فراجع الى ما كتبناه فى الاسـفار الاربعة . شرح مقدمه' قيصرى ط١٣٨٦ هـ ق ص٥٦٦ .

المعين الذى فى الثلج المعين مجرد عن المواد والجهات والاحياز والاوقات و غيرها الا عن الاضافة المخصوصة الى الثلج المعين وعند المصنف (قدس سره): الوهم عقل مقيد والموهوم معقول مقيد كما لا يخفى على الناظر فى كتبه[1] والبياض الصرف المطلق مجرد عن الكل ولو اردنا بمدرك الوهم مثل المحبة الجزئية قلنا ترد التجريدات على شيء واحد ايضاً فان الصورة التى يؤخذ منها ذلك المعنى عين ذلك المعنى كما لا يخفى على العالم بتفاوت مراتب الوجود بالتشكيك فان مابه الامتياز عين مابه الاشتراك ثم يجرد المحبة الجزئية عن الاضافة المخصوصة والتوحيد اسقاط الاضافات وهى المحبه‌ المطلقه‌ التى هى صرف المحبة ولاميز فى صرف الشيء ولا يتثنى ولا يتكرر .

قوله (ص٢٠٥، س٦) : «ولوجود مثل هذه الامور فى النفس يمكننا...»

قد مر ان وحدة الشخصية المعتبرة فى موضوع المتقابلين هى الوحدة الوضعية الجسمية فتذكر .

قوله : «مما استحال...» قيد مخصص للثلاثة لان الحركة القطعيه‌ غير موجودة بنحو اجتماع اجزائها بقاء فى الخارج الا فى الذهن وكذا الزمان الذى هو مقدارها . واما الحركة التوسطية و مقدارها الذى هو الآن السيال فهما موجودان فى الخارج و كذا لا نهاية الشديدة كما فى المجرد الجامع للانوار كلاً بنحو بساطة وكمال بل اللانهاية المدديه‌ كما فى النفوس الناطقه‌ عن الابدان على مذهب الحكماء كما يمثلون فى منطقياتهم للكلى الغير المتناهى الافراد بها وهذا البرهان يثبت تجرد النفس وان كانت

١ــ واستدل على مرامه فى الاسفار سفر النفس ط ١٢٨٢هـ ق مبحث نفس ص٢٨

فی‌مرتبة‌الحس‌المشترك والخيال فان ادراك‌الحركة و غيرها بنحو الجزئيه- انما هو فی الحس‌المشترك من‌الخارج اوالداخل .

قوله (ص٢٠٩، س٩) :«ومن‌الشواهد...»

هذا رابع‌البراهين المذكورة فی هذاالاشراق والمراد بالوحدة والبساطة اعمّ مما فی‌الوجوب‌الذاتی و مما فی‌الوجود مطلقاً فان كل‌كثرة‌مؤلف من‌الوحدات‌المحضة وكل‌تركيب بالاخرة من بسائط بحته- والالزم‌الكثرة بلاوحدة واذا ابطلنا الوحدة ابطلنا الكثرة و حاصل‌الرابع: انه لوكانت‌النفس جسماً ومافی‌الجسم منقسم‌لزم‌الخلف فی‌الوحدة والبساطة المدركتين لها .

قوله (ص٢٠٩، س١٢) : «اذا قيل‌الوحدة قد تعرض للجسم او يحمل عليه ...»

الاول باعتبار اخذها بشرط لا والثانی لاخذها لابشرط اوالاول فی‌الوحدة التی فی‌القوة المدركة علی تقدير جسميتهاوالثانی فی وحدة‌الموصوف بالوحدة .

ثم ان‌الاشكال والانحلال‌المذكورين فی‌العنوان احدهما مشوب بالآخر كما تری و خلاصة‌الاشكال: انكم استدلتم بادراك‌الوحدة و عروضها للقوة‌المدركة علی تجردها و وحدة‌الماء اوالنار اوالانسان اونحو ذلك اتصالية قابلة للقسمه- فيجوز ان يكون‌القوة المدركه- لها جدانيه- . وحاصل‌الانحلال انا لا نتمسك فی‌الاستدلال بمطلق‌الوحدة بل‌الوحدة المطلقة الحقيقية‌فان تمسكنا بوحدة اشخاص‌الجسم يتطرق الاشكال و ان تمسكنا بنفس‌الوحدة‌الحقيقية بل بادراك ایّ معنی صرف و هو لا يتثنی بنفسه فلا اشكال .

قوله (ص٢٠٩، س١٦) : «بل كل معنی....»

اذ لاميز فی صرف ایّ معنی كان و كلمة بل للترقی فان‌الكلام فيما قبلها فی

نفس‌الوحدة وفيما بعدها في‌الواحد فالبياض‌الصرف المتفرد عن الاجانب والغرايب موضوعاً كانت او عوارضه من‌الزمان والجهة والوضع و غيرها ان تثاء الوهم فبالاضافة الي‌المحل اوالزمان او غيرهما والفرض تجرده عنها هذاخلف و هذه‌المعاني آيات لحقيقة‌الوجود المأخوذة منفردة عن‌الماهيات التي هي اجانب لها من حيث شيئية‌الماهية بما هي شيئيه‌ الماهيه‌ و من‌حيث نفسها نفسها بالحمل‌الاولي و انها لا تأبى عن‌الوجود والعدم فان سرت من‌الوجود الي هذه‌المعاني واستنبطت احكامها منه فقد سرت من‌الحق الي‌الخلق وان‌سرت‌منها ومن احكامها من وحدتها و صرافتها اذااخذتها بنفسها الي‌الوجود فقد سرت من‌الخلق الي‌الحق .

قوله (ص۲۱۰، س۱) : «واورد‌الشيخ‌السهروردي على هذا»

اي‌الوجه الرابع و حاصل ايراده: ان‌دليلكم مبني على ان يكون‌الوحدة عرضاً متأصلاً حتى يقال: انقسام‌المحل يستلزم انقسامها وهي امر وهمي اعتباري و ليس في الخارج الا ذات‌الواحد لا وحدته بالدليل‌المؤلف من‌المتصلة والمنفصلة الذي ذكره

قوله (ص۲۱۰، س۵) : «وفي‌الثاني كون‌الجسم....»

ايضاً كون شيء واحد شخصي في محال متعددة بل غير متناهية .

قوله (ص۲۱۰، س۷) : «فنقول اولا...»

فانكم تقولون لا صورة للوحدة في‌الجسم كضميمة البياض و امالوجود في الذهن فلا تضايقون فيه كما في كل اعتباري فكيف في‌الاعتباري‌النفس‌الامري الذي ليس من‌قبيل ناب‌الغول فما تقولون في [تلك] الوحدة الذهنية بعد ورود القسمة الوهميه‌ على‌الجسم وما تختارون من‌الشقوق التي ذكرتموها فماهو جوابكم فهو

جوابنا .

قوله (ص۳۱۱، س۱۳) : «واذا علم بالشهود.....»

ان قلت: اذا علم كل احد وجودالنفس علماً حضورياً امكن اكتناه‌النفس لكـل احد وهو باطل قطعاً .

قلت: العلم‌الحضوری كالحصولی اجمالی و تفصيلی و لكل منهما مراتب فعلم النفس بذاتها فی سن‌الرضاعة حضوری وفی‌حال بلوغها و تحولها عقلاً مستفاداً اوعقلاً كلياً ايضاً حضوری لكن اين هذا من تلك‌وهذا كالمشاهدة البصرية فمشاهدةالانسان الكامل عن بعد مشاهدة وعن قرب‌بمواصلةوخلطة واستحضار لكماله و جماله وجلاله تفصيلاً مشاهدة ايضاً .

قوله (ص۳۱۲، س۱) : «ووجود كل نفس هو ما يشير اليه كل احد بأنك»

وبهذااستدل‌الشيخ‌الاشراقی علی ان‌النفس‌الناطقة لا ماهية لها فان كل ماهية يشار اليها بهو و حقيقة النفس ما يشار‌اليهابانا فهی وجود بلا ماهية وان كان ذلـك الوجود دون‌الوجود العقلی اوالوجوبی .

قوله (ص۳۱۳، س۱۰) : «لا من دليل ووسط»

المراد بالدليل ما يشمل مثل‌الدخان الدليل علی‌النار و مثل مايقال: العالم دليل علی‌الصانع. فلوكان وجـدان ذاتك حينئذ‌بالدليل‌الجزئی كالحس كانت محسوسة‌لكن الفرض عدم‌استعمال‌الحس ولوكان بالدليل‌الكلی لكانت معلومة حضورياً علی‌الوجه الجزئی .

قوله : «لعلی ادركت بهذاالفرض» ای بوهمی ادركت ذاتی والمقصود اثبات الوسط وان‌الوسط عمله و اذا كان بفعله كان تجردها معمولا مفروضا .

قوله : «تارةً انكروا بقاءالذات» واما ما يشاهد من بقاء هويةالفرس و ان فيه شيئاً غير مبدل و ان غيرالمتبدل غيرالمتبدل فلعله عندهم من باب تجددالامثال على سبيل الاتصال .

قوله : «ولا يفيد ازيد من هذا» اي التجرد عن المثال كيف واكثرالناس مجازاتهم ليس الاالامور الصورالمثالية .

قوله : «و بعضها مما يقتضي....» وذلك البعض مثل ما تمسك فيه بادراك النفس الكليات العقلية والوحدة والبساطة فذلك يدل على تجردها عن الكونين الصوريين الطبيعي والمثالي كليهما .

قوله (ص٢١٤، س٣) : «حصلت في الجسم بسبب»

اي بسبب طار فلا يرد مثل البرودة الزائلة عن الماء بالقسر العائدة اليه بعد زوال القسر استكفاءً بذاته .

قوله (ص٢١٤، س٩) : «والعلوم كلها لايجتمع وجوداتها في دفتر واحد»

اي وجوداتها الكتبية فضلاً عن الصورية النوريه فالوجود الكتبي لحدوث العالم هو قولنا : العالم حادث المنقوش على لوح جسماني . واما وجوده العلمي فهو مطابق لتجدد كل مافي العالم الطبيعي من الازل الى الابد من كل جسم و طبع وغيرهما فانه قضيّة محصورة حكم فيها على كل فرد و صورالكل مشمول الموضوع و هذا الموضوع وكل موضوع مشمول وجود النفس ولا تصادم ولا تزاحم عليها «وفيك انطوى العالم الاكبر» .

قوله : «فضلاً عن التصرف فيها» اي انشأتها، وتصرفت فيها معاً او انشأتها من كتم العدم لا انها متصرفة فيها فقط كما في الاجسام الطبيعية .

قوله : «فما ظنك بنفوس كريمة الهيئة» يعني انها اجل شأناً من انشاء الاجرام العظيمة بل ليس همها الا الله ولا نصب الغير لفؤادها الا هو .

قوله (ص۲۱۶، س۹) : «يمنعها عن جودة التعقل»

او يشتبه عدم جودة الادراك للجزئى بعدم جـودة التعقـل والقوى الجزئية جسمانية .

قوله (ص۲۱۶، س۱۳) : «عين التالى»

اى بمجرد الاختلال فى التعقل فى بعض الاوقـات و بعض الشقوق لم ينتج ان التعقل بآلة بدنية لان وضع التالى لا ينتج وضع المقدم بخلاف الرفع للرفع .

قوله (ص۲۱۲، س۱۷) : «ولا تتخلل الآلة بين الشئ ونفسه»

والآلى ادراكه بالآلة فابطل الاول بمحذورين والثانى بانه لو تخـلل الآلة بين الشىء وآلته تسلسلت الآلات والثالث بان الادراك نفسه غير وضعى .

قوله (ص۲۱۸، س۸) : «فى حق آدم واولاده»

اى آدم النوعى لتقدم مطلق الانسان[1] فى قوله تعالى : «ولقد خلقنا الانسان (الآيات) فى هذه الاضافة نهايـة التشريف والتبجيل من الله تعالى بـالنسبة الى آدم لان روحه عليه السلام ليس زايداً على نفسه اذ لا معنى فى ذاته سوى صريح ذاته وهو الحى الحقيقى الذاتى فانه الحيوة القائمة بالذات لا كحيوة الانسان البشرى العارضة له فالاثنينية فى اضافة روحى هنا اعتبار محض اذ لا ماهية له بخلاف ما فى الانسان فانه باعتبار الماهية او المتعلق لا بد ان يكون حيوة بالذات حتى تكون الحيوة فى شىء

۱ـ اوالحقيقة المحمدية باعتبار مظهريتها لاسم الله الاعظم و فوق هذه مرتبة ظهور الانسان فى الاسم الاعظم و ظهورها فى هذه الاسم و مقام اتحادها مع الاسم الاعظم لاتحاد الظاهر والمظهر وجوداً .

لا بالذات كالعلم والارادة والقدرة وغيرها .

قوله (ص٢١٨، س٨،٩) : «وفى عيسى عليه السلام»

و كلمة القيها الى مريم منه الكلام فى: روح منه : كالكلام فى: روحى. واما الكلام فى الكلمة فهو ان كلمته تعالى امرية لاخلقيه وبالحقيقه كلماته التامات اى العقول المفارقات الكليات و بوجه كلامه تعالى كالكليات العقلية والقضايا العقليه التى هى كلمات القلوب لا كالاحاديث الخيالية والموجودات الغير القارة الضعيفة ولو قيل بحسب التأويل اريد عيسى النوعى كادم لم يبعد كما قدمنا لك ان اول نشأة الانسان البشرى فى الصعود آدمية و نشأة الروحية الامرية فى الأواخر عيسويه و عيسى روح الله و منزله فى سماء الارواح كما ان آدم خليفته فى الارض و عليه ينزل ما فى الاخبار ان عيسى عليه السلام ينزل من السماء فى آخر الزمان و بالجملة كل هذه طويلة و فى سلسله الترقيات الى الغايات والدهر روح الزمان نسبته اليه نسبة الروح الى الجسد وانحفاظ الصورة لاهل الصورة مرعى ملتزم

قوله (ص٢١٧، س١١) : «ومما لا يعلمون»

فيه إشارة الى نشأة التجرد فان نشأة التجرد مما لا تعلم بالمدارك الظاهرة والباطنة الجزئيه والزوجية فيها هى التركيب فيهامن الوجود والماهيه اومن الوجهين وجه يلى الرب و وجه يلى النفس اوتعلقها الذاتها وتعلقها المبدئها او من الجنس والفصل او من النوع والصنف والشخص والتركيب فيما تنبت الارض وفى الحيوان والانسان البشرى هو هذه بعلاوة التركيب من المادة والصورة .

قوله (ص٢١٧، س١٢) : «وقوله اليه يصعد الكلم الطيب.....»

اى الكلم التكوينية المجردة الظاهرة عن لوث المادة و لواحقها والصعود هى

التحول الى الغايات المقدسة المنزهة كتحول النفس القدسية الى العقل الكلى الفعال

قوله (ص٢١٧، س١٣) :

و قوله تعالى: لقد خلقنا الانسان . الشاهد على احسن تقويم اى تقوم جنبة الامرئة بالقيوم تعالى تقوما وجوديا والمتقوم بالمجرد مجرد .

قوله (ص٢١٧، س١٤) : «و قوله تعالى: ياايتها النفس......»

الرجوع هو التخلق والتحقق .

قوله (ص٢١٧، س١٦) : «فمثل : من عرف نفسه فقد عرف ربه»

اى من عرف نفسه بانه برزخ جامع بين صفتي الوجوب والامكان بل بانه جامع بين صفتي التشبيه والتنزيه و انه معلم بالأسماء جميعا و مرآت لها تحاكى كلها عرف ربه. او من عرف نفسه بانه خلق الله تعالى مثالاً لهذاتا و صفةً وفعلاً ؛ اماذاتا فبان يعرف انها مجردة عن الاحياز والجهات والازمنة والاوضاع و نحوها و انها لا داخلة فى البدن ولا خارجة عنه واما صفة فبان يعرف كيفية علمها بنفسها و غيرها وقدرتها وفاعليتها بالرضا ، او بالعناية، تقواها ومنشأها و كيفية تكلمها العقلى الوجودى و كيفية عشقها و ارادتها لذاتها و آثارها على وجه العناية الخالية عن النقص والالتفات بالذات الى ما سواها و غير ذلك من صفاتها

واما فعلاً فبان يعرف كيفية ابداعها واختراعها و خلقها لما تشاء و تختار بمجرد الهمة فى مملكتها فحينئذ عرف ربه ذاتا او صفة و فعلا او من عرف نفسه اى نفس الكل كما قال تعالى: «النبى اولى بالمؤمنين من انفسهم» فقد عرف ربه اى من عرّف نفسه بالفقر و انه لا شيء له والامر كله لله فلا فعل له و يتذكر وجوده فى مقام توحيد الفعل بلاحول و بلا قوة الا بالله العلىّ العظيم ولا صفة له و يتذكر فى مقام

توحيدالصفة «بلااله الاالله» له و يتذكــرفى مقام توحيدالذات بلااله الا هو عرّف ربه بالفناء و شهد فعله و صفته و ذاته في‌الافعال والصفات والذوات و اذا عــرف نفسه بالحدوث والتجدد الذاتي والحركةالجوهرية والسيلان الوجودى عرف ربه بالبقاء وان‌الاصل والوجه‌الباقى فى جميع‌السيالات اعراضاً كانت او جواهــر نفوساً كانت او طبايع ثباته و قدمه و شهد ان‌اقليم‌البقاء بشراشره من صقعه و كذا اذا عــرف نفسه بالعجز عرف ربه بالقدرة وقس عليه‌نظائره او من عرف نفسه فقد عرف ربــه اولاً بطريق‌اللم فان اوثق‌البراهين باعطاء‌اليقين هوالنمط اللمى . وبعبارة اخــرى تناسب مذاق‌المتألهين اذا عرف‌الانـسان ربه‌اولاً ثم عرف نفسه فقد وقع سيره من‌الحق الى‌الخلق و هذا اعلى من ان يقع سيره من‌الخلق الى‌الحق بان يعرف نفسه اولاً ثــم يعرف ربه والى هذا اشار من قال :

گر بحق داناشوى دانى‌كه چيست

الفعيل هنا بمعنى‌المنفعل اى‌المنذر مثل«بديع‌السماوات» بمعنى‌المبدع‌والمراد بالعريان: التجرد عن‌المادة بالمعنى‌الاعم بحسب اصل‌الوجود.

قوله (ص٢١٧، س١٧) : «اناالنذير العريان»

قوله : «ابيت عند ربى» الشاهد فى‌العندية فان من عندالمجرد من لــه مقام‌العندية في مقعدالصدق لدى‌المليك‌المجرد عن‌المواد و لواحقها مجرد مثله بل‌مجرد بتجــرده .

قوله (ص٢١٨، س٣) : «لن يلج.....»

المراد بملكوت‌السماء عالم‌العقول‌المفارقة و بالولادةالثانية التجرد و صيرورة النفس عقلاً بالفعل، اوالمراد به عالم‌المعقولات و ديار الكليات النفس الامرية و بها

تولدالعقل بالملكة في عالم العقل المنفعل .

قوله (ص٢١٨، س٧) : «خارجا من ساير الاشياء»

اى ذاتى مجردة عن المواد والاحياز والجهات والاوقات و غيرها بل فيه طيّ صورالكونين و رفض العالمين فضلاً عن طي المكان والزمان .

قوله (ص٢١٨، س١٧) : «فاكون فوق العالم العقلى كله»

و ذلك بالاتصال بحقيقةالوجود المنبسط اتصالاً حقيقيا لا اضافيا و هو فوق عالم للعقل فانها الرحمة الواسعه؛ و هـذا ما قال الشيخ الاشراقى : ان النفس وجود و لا ماهية له، و تبعه المصنف قدس سره وما قال بعض آخر: انه لا يقال على النفس اكثر من موجود. و اذا كان النفس بهذه البساطة فمافوقها اتم و اولى .

قوله: «المعروفة «بتفاحية» سميت بها لان المعلم كان يشم التفاحة حين مرضه ويتكلم في الحقايق .

قوله (ص٢١٨، س١٧) : «وقال انباذقلس ان النفس انما كانت....»

اراد بالمكان العالي: عالم العقل او: عالم المعنى وبكينونة النفس هناك: كينونتها العقليه؛ الكليه؛ لا كينونتها النفسية الجزئيـة لانها باطله؛ و بالخطيئـه؛ : الخطيئة التكوينيه؛ . وهى الامكان الذى فى العقل فانه مناط السوائية لا التكليفية اذ ليس هناك تكليف و تشريع و بالسقوط النزول عن المقام الشامخ الالهى ولكن بلا تجاف عنه بل بنحو القاء الظل والعكس فان وجود النفس هاهنا ظلّ وجود العقل هناك وخطيئتها التكوينية و هى الامكان الاستعدادى فيهاوفى متعلقها الّذى هو البدن عكس الامكان الذاتى هناك فلما تنزل الامكان الذاتى الّذى هو فى العقل الفعال صار هنا استعداديًا كما ان ذاته لما تنزلت صارت نفساً فلولا تلك الخطيئة لم يكن هذه الخطيئة التكوينيه؛

هاهنا بل‌التكليفيه- هاهنا اذ معلوم انـه‌لولاالماهيّةالامكانية و امكانها لمـا كان في‌الوجود كثرة و سوائيه- و اراد بالفرارمن سخطاالله قاهريّة نورالله وانه لا يمكّن النورالأشد[1] الابهى‌النور الاضعف‌الانقص‌من‌البروز في ساحـة عزه الا ان يقع فيـ المراتب المتأخرة وان كان هذا ايضاً من‌الأول .

«نورِ مه هم زآفتابست اى پسر

قوله (ص۲۱۸، س۱۹) : «فلما انحدرت.....»

المراد بالانفس‌المختلطة ‌العقول اماالانفس‌الحيوانية المنفـصله- كما ترى من اغاثتها للحيوانات الاهلية بل بعض‌الوحشيه- ولو بادخالها في صراط‌الانسان وتقريبها من‌الله تعالى واماالانفس الانسانية الناقصةالمنتفعه- بتدابيرالنفوس‌الكامله- وسياستها لاهل‌المدن و تباديها بآدابها و اماالانفس‌الحيوانية المتـصله- الواقعه- في صراط ـ الانسان فان‌الصيصيّة الانسيّه- قبل نزول‌آدم ضاعف‌الله تعالى جـلاله فيها مواطن قوى‌النبات و معاطن الحيوانات ومعلوم اغاثتها و اكمالها اياها فـان هذه الانفس متحركة بحركات جوهريّة الى ان يتصل بالنفس‌الناطقه- و تتحد بها كما تتحـد هى بالفعل الفعال و روح‌القدس الى ماشاءالله تعالى .

قوله : «ولا رفضه فى جميع‌المواضع» والسر فى ذلك ان‌النفس ذات مراتب ودرجات و هى مع كونها فى اعلى‌العوالى‌كمرتبة النفس الكليّة الالهيّه- والجوهر اللاهوتيه- فى ادنى‌الادانى كالطبع ولكن‌بلا تجاف فهى‌المـثل الاعلى لرب‌الارض والسماء الجامع بين صفات‌التنزيه-والتشبيه‌واسماءاللطيف والقهر فهى ايضاً متحلـمه-

---

۱ــ هذه‌العبارة من‌الشيخ‌الشهيد ذكرها فى‌المطارحات وحكمة‌الاشراق .

بجميع الاسماء «علّم آدم الاسماء كلها[1]» .

قوله (ص۲۳۰، س۳،۵) : «ان علة هبوط النفس...»

[و]ان اريد علّة حدوث الهبوط اريد بالريش: العلم والقدرة الجبروتيين. وان اريد علّة استدامة الهبوط اريد بالريش :رياش جناحي العقل النظرى وارتياشهما فعليتهما بعد كونهما بالقوة . فان للنفس عقلين هيولائين بحسب العلم والعمل .

قوله : «امور شتى» قد ذكرنا فى تعليقاتنا على سفر النفس[2] من الاسفار الاربعه بعض العلل والنكات لهبوطها من شاء فلينظر اليها .

قوله (ص۲۳۰، س۱۰): «لم يكن من الواجب تعالى»

اى من الواهب تعالى والمراد نفى الامتناع واثبات الامكان العام فـان الممتنع واجب العدم فاذا لم يكن عدم العقل فى العالم واجباً لم يمتنع فيه فكان ممكناً فكان واقعاً لان مجرد الامكان الذاتى يكفى فى قبول الوجود فى المبـدعات و كليّة العالم بجملته ابداعية[3] .

قوله (۲۳۰، س۱۲) : «فلهذه العلة ارسل البارى تعالى النفس....»

المراد النفوس الفلكيّة للافلاك والصور المثالية للبسائـط العنصريه والمعادن بقرينة المقابله لقوله : ثم ارسل نفوسنا فسكنت فى ابداننا .

قوله : «فما وجدتها» ونعم ما قال الشيخ العطار النيسابورى .

۱ــ س ۲ آية ۲۸۰.

۲ــ سفر النفس ۱۲۸۲ هـ ق ص ۱۱۰.

۳ــ لان اصل وجود المادة والهيولى من المبدعات وان ورد عليه الصور الجوهرية متدرجة وان مثلت. الحق ان علة وجود المادة والصور الحالة فيها اوالمتحدة معها قديمة و كلا معلولها و ذلك لا ينافى حدوث العالم حدوثا زمانيا .

گفت چون بقراط در نزع اوفتاد داشت شاگردی و گفت ای‌اوستاد
چون کفن سازیم وتن پاکت‌کنیم در کدامین‌جای در خاکت کنیم؟
گفت اگرتو بازیابیـم ای غلام دفن کن هرجاکه خواهی.والسلام
من‌که خودرا زنده درعمری دراز پی‌نبردم، مرده چون‌یابی تو باز؟

ای تفریده و توحیده و بمقتضی‌السنخیة بین‌المدرك والمدرك افرادالتوحیـد لازم و ایضاً افراده الوحد الحق تعالی شهود ان لا ثانی له؛ فلا بد ان‌لا یری‌المحب نفسه فلا یثبت لنفسه ماهیّة والااضیف‌الیهاالوجود واثبت‌الثانی فلا یکون مفرداً واذ لا ماهیّة فلا مادة و یمکن ان یکون حبّ‌الواحد من باب اضافةالمصدر الی‌الفاعـل ای صاحب حبّ مقام‌الوحدة والخـلوةافراد هذاالواحد و تخـلیة قلبه عن کلـ الاغیار ومن جملةالاغیار الموادبل‌الماهیّةوالتجرد عن‌الماهیة فوق‌التجرد عن‌المادة

قوله (ص۳۳۱، س۱۱) : «حب‌الواحد افراده»

«اعلم ان‌النفس‌الانسانیّة جسمانیه‌ الحدوث روحانیة البقاء» اعلم ان هاهنـا اقـوالاً :

احدها: انها قدیمة مطلقا بقدم‌العقل الکلی الفعال و هذا کالقول بانها مجـردة عن‌المادة مطلقا .

و ثانیها : انها قدیمة بما هی نفس مترددة دائماً فی‌الابدان کما هو قول بعضـ التناسخیّة ۱ .

و ثالثها : ان‌النفوس قدیمة قبل‌الابدان ولکن بالهویات‌الجزئیة و هکذا فهم

۱ـ ومنهم یوذاسفه‌التناسخی .

المشائون من كلام لفلاطون وليس كذلك والدليل الآتى المعبر بما قيل؛ ردّ عليها.

ورابعها : انها ذات وحدة جمعية و شئون عديدة ذاتية فهى قديمه بقدم العقل الكلى الفعال و هو ربّ النوع ولكن فى مرتبة تنزّهها فان الكينونة السابقه القديمه التى له، لها[1] و حادثه ايضا فى مرتبه كونها طبعا و بدنا بحدوث البدن لامع حدوث البدن وهذا هو القول الفحل والرأى الجزل وبه قال المصنف (قدس سره) لكونها ذات درجات و شئون .

فان قلت : انها «قديمة» صدقت . وان قلت : انها «حادثة» صدقت. وان قلت: انها «مجردة» صدقت. وان قلت انها جسمانية صدقت. و كذا ان قلت: انها «ملك و جن و حيوان و نبات» و غيرذلك كلها صادقة . ولكن بلاتجاف عن مقامه الآخر وذلك لانها بسيطة بعد الحق تعالى و «كل الاشياء» فما اعجب حال هذا المعجون و طاير بوقلمون[2] .

و خامسها : انها حادثة ولكن مع حدوث البدن لا بحدوثه كما مر .

وسادسها : انها حادثة ولكن قبل البدن بسنين عديدة كالفى عام و هذا قول بعض المليين تصحيحا لعالم «الذر والميثاق» وهذا تخصيص بلا مخصص و تمطيل .

قوله : «وستعلم بطلان التناسخ» ، والآن فالانفس على قول التناسخيه مجردة ومع ذلك ملحوقة للعارض الغريب و هذا الكلام منه (قدس سره) ابطال للقول الثانى بالقدم كما ان ماقبله ابطال لماقبله ومابعده وهو القدم بقدم العقل الكلى او بالتجرد بنحو الجزئية و بعبارة اخرى هذا ابطال للكينونة السابقه لها فى السلسله العرضيه كما ان ماقبلها ابطال للكينونة السابقه فى السلسله الطوليه النزوليه .

۱ــ قوله: له. اى قالرب النوع» قوله: لها. اى «النفس»   ۲ــ لذا قيل: آدميزاده طرفه معجونى است .

قوله (ص٣٢١، س١٩) : «اما بالمواد...»

على سبيل منع الخلو" اذ جميعها يجوز فان هذاالماء و ذلك الماء صارا فردين لان الصورة النوعيه" صارت فردين لكونها في مادتين هماالهيولى المجسمة ولعارض الهيولى من الفك والقطع اذ لولم يقبل الفك كالفلك لا تصير اثنين مثلاً من نوع واحد بخلاف العناصر حيث ان الاتصال الوحداني مساوق للوحدة الشخصية و رفع الاتصال رفع الوحدة الشخصية والهيولى قابلة للفصل واماالتعدد بالعارض فقط فمثل مادةواحدة كشمعة مشكلة في زمان بشكل و في زمان آخر بشكل آخر متميز عن الاول بالعدد لا بالنوع .

قوله (ص٣٢٢، س٤) : «اماالثاني فلان قبول الكثرة .....»

اي عندالتعلق بالابدان واماالبقاء على الوحدة حينئذ فيستلزم ان يعلم كل من النفوس ما يعلم الاخرى و هو باطل بالضرورة ثم ان هذا لايرد على قول افلاطن وهو القدم العقلي المفارق فقط ولا على القول المنصور من القدم العقلي والحدوث الطبعي لان وحدة الذات لاينافي كثرة التجلي الافعالي .

قوله (ص ٣٢٢، س٩) : «وعندنا بانحاء الوجودات»

لما كان التميز اعم من التشخص كان التميز عنده (قدس سره) بثلاثة اشياء هاهنا

احدها: بالمخصصات لحصول الوجودات التي هي التشخصات .

والثاني: بنفس ذوات الوجودات لكون الوجود ذات مراتب و درجات بنفس ذاته و هوالتميز بنفس التشخصات .

والثالث : بالعوارض اللاحقة من الحالات والملكات و سيشير الى كل واحد من الثلاثة .

واذا علمت هذا عرفت انه : لايمكن ان يقال بمثل هذا. اى: ان التميز بانحاء الوجودات في الكينونة السابقة اذ لا وجودات متماثله- متفاوته- بالهويات التى هى كما ترى مع الابدان و بعدها من السّعادة والشقاوة بدرجاتها ودركاتها اذلا مخصص لحصولها من المواد المختلفة او كالمواد من الابدان المتفاوتة الاستعـدادات فيلزم في صدورها قبل عالم الكون عن البارى تعالى صدور الكثير عن الواحد بل الكثرة في النوع الواحد مع عـدم المادة و لواحقها فحصول الوجودات هناك اول الكلام .

قوله (ص۲۲۲، س۱۳) «فقد علم ان المادة المشتركة»

اذ لا ميز في صرف القوة فمالم يتميز لم يتميز وتميّزها بالصور السابقة وتنوعها وتعددها بالصور فان قابليّة الهيولى الاولى للصور المخصوصـة ليست الا فى ضمن الصور في السلسلة العرضيه- الزمانيه- اذ هيولى المجردة محال و خلوّها بحسب ذاتها عن كل الصور عند اعتبار ذاتها فى ختـم السلسلة النزوليّة و بدو السلسله- الصعوديه-

قوله (ص۲۲٤، س٤) :

بل هو حجاب عمالها بحسب الذات ونعم ما قال العارف الجامى (قدس سره) :

تا بـود باقى بقـايای وجـود كى شود صاف از كدر جام شهود
تا بود پيونـدِ جان و تن بجای كى شود مقصودِ كل بُرقع گشای
تا بود قالب غبـار چشمِ جـان كى توان ديـدن رخ جانان عيان

والكمال العقلى بالنسبة الى طائفة من النفوس و هى النفوس الناطقه- القدسيّه- والوجود النورى بالنسبه- الى طائفة اخرى منها و هى النفوس الكلية الالهيه- و ذلك لان التأسيس فى الكلام خير من التأكيد .

قوله (ص٢٢٤، س٥) : «ولا ضد للجوهر العقلي»

فان قلنا بان للعقول ماهيات فلا ضد للجواهر و ان اخذناالمحل فيالتعريف ـ الضد اذالكلام فيالجوهرالعقلي ولا محل له و ان قلنا لا ماهيّة للعقل بل للنفس فلا ضد للوجود .

قوله (ص٢٢٤، س١١) : «لان دلايل تجردالنفس....»

الاوضح ان يقال : لم يحصل العقل بالقوة في هؤلاء فعليه فقولهم كهيولى لم يكن لها صورة و بقاءالهيولى بـلا صورةمحـال .

قوله : «انما ينهض فيالمعقولات» اراد بالمعقولات المجردات بتجريدالمجرد والمقشرات بتقشيرالمقشر و بالمجردات بلاتجريد مجرد والمقشرات بلاتقشير متقشر كالنفوس والعقول والسبّوح القدّوس تعالى شأنه و بالجملة الذوات المجردة لا ـ المفهومات المجردة كالاول .

قوله : «من غير ان يشوب بالخيال والحس» فالماء الكلى العـقلى لاالطّبيعى ينبغى ان يؤخذ بوجود جمعي محذوفعنهالجهة السفلى والعليا و زمان الحال و زمان الماضي و غيرذلك من العوارض اللاحقةوالغرايب من نفس حقيقته و مع ذلـك لا يحذف منه شيء من سنخه ليكون جامعـامن كل المياه في كلالعوالم و كـذا في حقيقةالوجود و غـرايبالوجود الماهياتوالاعدام وليست لشيء منهماشيئيةوجودية واذا وصفها بالاحاطه لم يشبهالخيال بالانبساط المقدارى او بالفوقية لميشبه بالفوقية الاضافه الحسيّه او بالنوريه لم يشبه فينور الانـوار والانـوار القاهرة الأعلين والأدنين والانوارالاسفهبديّة الفلكيه والارضية بالضوءالشمسي اوالقمـرى اوـ النجمي اوالسراجي و معلوم ان مثل هذاالانسان اقليالوجود .

قوله : «وكانه ستشعر بوهن هذاالقول» ولو تشبثت بشعورها بهوياتها وبالفطرة الالهية التي فطرالله الناس عليها كحب الوجود وحب البقاء والفردانيه والدوام والكمال وحب الانسان الكامل تكويناً هذه حب الله تعالى و حب النبى «صلى الله عليه و آله» والولى لانها صفات الله لم يكن فيه كثيـروهن .

قوله (ص۲۳٦، س۱۳) : «واقول : التوفيق بين القولين»

اوالتوفيق بان القوة العقليه بما هى قوة عقليه لا تبقى كما قال نبينا «صلى الله عليه و آله و سلم» : «لى مع الله وقت لايسعنى فيه ملك مقرب ولا نبى مرسل» قال المولوى :

«احمد ار بگشايد آن پر جليل تا ابد مدهوش ماند جبرئيل»

وقال الشيخ فريدالدين العطارالنيسابورى :

«چون بخلوت، جشن سازد، باجليل پر بسوزد ، درنگنجد جبرئيل»

«چون شود سيمرغ جانش آشكار موسى ازوحشت شودموسيجه وار»

قوله (ص۲۳۸، س۱) : «فهى بذاتها عاقلة و متخيلة .....»

الفرق بين هذاالقول العرشى و قول الجمهور غيرخفى لان وحدة النفس عـلى هذا جمعية بل وحدة حقة ظليه كما ان الوحدة الواجب تعالى حقه الا انها حقيقيه و على قولهم عدديه والقـوى على قولهم خوارج عن النفس الا انها لـوازم و على قوله (قدس سره) شئون ذاتيـة و دواخل فيها ولكن لا كدخول اجزاء فى مركب بل اطوار لها «لقد خلقكم اطواراً[1]» ولم يردالفيلسوف بالاجزاء الا هذا كـما ذكرنا سابقاً و نقلنا من العرفاء ايضاً .

۱ـ س ٦٢، ى ٢

قوله (ص٢٢٨، س٩) : «والبرهان كاشف حجب هذه‌الاوهام»

فانه كما سيجيء للعقل‌الفعال وجودنفسي و وجود رابطي لنفوسنا والنفـوس متحدة بوجوده الرابطي لاالنفسي وبعبارةاخرى متحدة بتجلياته النفسية في‌القوابل لا بذاته‌البسيطة فلا يلزم شيء مما ذكروه .

قوله : «فهذا مثال مراتب آثاره...» بل مثال مراتب آثاره في‌العقول بالفعل من‌الانسان المختلفة بالمراتب والدرجات في‌العلم والعمل «تلك‌الرسل فضّلنا بعضهم على بعض[1]» .

قوله : «وليس اشتماله عليها ....» اذالنور كيف والكيف لا يقتضى قسمة ولا نسبة لذاته بل‌الاشتمال ليس كذلك في‌الكم‌القابل للقسمة لذاته فان‌الخط الطويل ولو ذهب الى غيرالنهاية متصل واحد والاتصال‌الوحـدانى مـساوق للوحـدة الشخصية فاشتماله على‌الخطوط‌المتناهية لا يوجب‌الكثرة بالفعل والتركيب .

قوله (ص٢٢٩، س١٦) : «منها رتبة الطبيعة السارية»

قد مرّ غيرمرّة ان‌الطبيعة المعدودةمن مراتب‌النفس هي‌الطبيعة الغير الواقفة التى بصددالارتقاء والمأخوذة «لابشرط»لاالواقفة والمأخوذة «بشـرط لا» فانّ الواقف وان كان نفساً حيوانيّة في اعلى‌انحائها لا يليق ان يعد من مراتب‌النفسـ الناطقة القدسية كما ان غيرالواقف و ان‌كان طبعاً بل انزل منه يعد من مـراتبها اذ كلما كان‌السلوب اندر كانت‌الوحدة اقهروالبساطة ابهر كمـا لا يخفى على العالم بقاعدةالبسيط كل‌الاشياء في وحدته .

قوله : «لتعلقها بالطرفين» العقل والهيولى بل‌الهيولى ايضاً من جهات بقاءـ

١ــ س ٣٧، ي ١٥

الموضوع لكونها باقية في جميع الاحوال كما انها من جهات تجدده لكونها استعداداً ثم استعداداً وانفعالاً ثم انفعالاً و ايضا البقاء قد يتنزل بحيث يكون عين التجدد و في الهيولى والطبع هكذا ومن جهات بقاء الموضوع و ثباته وراء جهة العقليه وانه رقيقة الحقيقه التى هى رب النوع له اتصال الحركة القطعيه اذ الاتصال الوحداني مساوق للوحدة الشخصية وثبات التوسطية ذاتاً والوجود الذى هو وجه الله الواحد البسيط «هو معكم اينما كنتم[1]» .

قوله (ص٢٣٠، س١١) : «انظر الى هذا الهيكل المسمى بالحكمة»

لان الحكمة درك الحقايق و نيلها و هذا الهيكل للتوحيد كما فى حديث الحقيقة «فيلوح على[2] هياكل التوحيد آثاره» جامع لكل الحقايق من صفات الله تعالى واسمائه والعقول والنفوس بوجوداتها الذهنية اذ اعلم الحقايق على ما هى عليه واذا استكملت النفس تتحول اليها و هذا الاسم مأخوذ من الكتاب الالهى قال تعالى : «كتاب احكمت آياته ثم[3] فصلت» اى الكتاب التكوينى كالتدوينى اجملت آياته ووجدت بالوجود الواحد وحدة جمعية فى الكتاب الانفسى ثم فصلت فى الكتاب الآفاقى فان الانسان كالمتن والعوالم كالشرح وفى هذا الكتاب التكوينى الانفس المملو من العلوم الربانية كما هو طراز كتاب الابرار . الذى هو فى نعيم و فى علّيين لتعلقه بعرش الله الذى هو العقل الكلى مملو[4] من العلوم الالهيات وفنون الربوبيات و ايضا يعرفون ما يعرفون بنور الله ويعلّمهم الكتاب والحكمة على خلاف «كتاب الفجار الذى هو فى جحيم[4]»

١ـ س ٧١، ى ٣٥

٣ـ س ١١، ى ١ ـ س ٤١، ى ٢،٤٤

٢ـ حديث الحقيقة من المأثورات التى نقلها الخملة للآثار والاخبار من مولانا الامام قطب الموحدين على عليه السلام .

٤ـ س ٨٣، ى ٧

وفی سجین لاخلاده الی‌البدن مملوءًا من‌الکذب والمین والاباطیل والخیالات المرکّبة القابلة للاحتراق و تأمل فی هذاالمیزان ذی‌الکفتین احدیهما العقل‌النظری والاخری العقل العملی او احدیهما العالم‌العینی والاخری العالم العقلی المشار الیه فی‌قولهم: «الحکمة صیرورةالانسان عالماعقلیا مضاهیا لعالم العینی» و ذلک لان الأشیاء تحصل بانفسها فی‌الذهن والوجود فی‌الموطنین مابه‌الامتیاز فیه عین مابه الاشتراک فالانسان هوالعالم والعالم هوالانسان و کأنه‌العاکس والعالم‌بشراشره‌عکسه کما هو عکس‌الحق وظلّه «الم تر الی ربک‌کیف مدالظل[1]» الموضوع تحت‌السماء اشارة الی ان‌الانسان هوالمشار الیه بقوله‌تعالی و وضع‌المیزان [2] و هذا هوالمحاذی لرفع‌السماء اللاین بمقابلته بالقسط سیماالقسطاس‌المستقیم المساوی الکفتین و هو النفس‌القدسیّة التی وافقت اعمالها علومهاواعتدلت عقلهاالنظری و عقلهاالعملی اقرء کتابک ورقاً ؛ ویل لمن لاکهایین لحیته ثم لم یتدبرها هذا کتابنا ینطق علیکم بالحق هو تعالی یحق الحق بکلماته سیمّاالکلمة الأتم التی من رآها فقد رأی الحق «ان هذاالقرآن یهدی للتی هی‌اقوم[3]، انا کنا[4] نستنسخ» ای نستکتب ما کنتم تعملون ان نصور و نجسم اعمالکم‌او نختصر مفصّلات اعمالکم‌کتابه‌ اجمالیة بجعلها ملکات واحسب حسابا و ان‌وجودک‌بما هو وجودک کسراب بقیعة وافقده لان نسبةالشیء الی‌القابل بالامکان والفقدان‌وتفقّد و تفحّص عن ماءالحیوة الذی هو الوجود بما هو مضاف الی‌الوجوب‌الذاتی‌تعثر ما علیه لان نسبة الشیء الی فاعله بالوجوب والوجدان واستوف حساب‌صفاتک و افعالک ایضا و انها توابع‌الوجود

١ـ س ٢٥، ی ٤٧
٢ـ س ٥٥، ی ٦
٣ـ س ١٧، ی ٩
٤ـ س ٤٢، ی ١٠٠

تدور معه حيثما دار فمن ملكه ملكها وفي المثل : ثبّت العرش ثم انقش . «كفى بنفسك اليوم عليك[١] حسيباً». لأنك مظهر سريع الحساب و خير الحاسبين .

«دوائك فيك ولا تبصر ودائك منك ولا تشعر» فلعلك تعرف بهذا الميزان وزن حسناتك وسيئآتك لان كل الموازين التي تعرف بها حقية كل شيء فيه من الموازين الخمسة الحقة- التي هي ميزان التلازم والتعاند والتعادل الاكبر والأوسط والاصغر وبها يعرف بطلان الموازين الثلاثة عشرة الشيطانية المشروحه- جميعا في موضعها و اعمل بقوله عليه السلام: «حاسب نفسك قبل ان تحاسب غداً» كما هو ديدن اهل السلوك فيحاسبون في الليل كل ما عملوا في النهار فان زادت حسناتهم على سيئآتهم حمدوا وشكروا الله تعالى حيث وفقهم لذلك و ان زادت سيئآتهم تابوا و انابوا و تداركوا زلاتهم في ذلك الليل و هكذا دأبهم كل ليلة ورب سالك يحاسب خواطره في نهاره فيتداركها في ليله و ان كان شيء منها في غير الحبيب وتفكر في هذا الصراط المستقيم اولا ففيه جميع منازل السايرين الى الله و ينشعب الى السير من الخلق الى الحق و الى السير في الحق و الى السير من الحق الى الخلق و اليه اشار من قال : «الصراط خمسمأة سنين يذهب فيه صعوداً ومثله استواء و مثله نزولا» ثم امش عليه الى الله فانه صراط الله العزيز الحميد فان الانسان مظهر الاسم الاعظم و هو اسم الجلالة لأنه خليفة الله و عبدالله لا لغيره مما عبد الاسماء الاخرى كالحيوان فانه عبدالسميع البصير والملك فانه عبدالسبوح القدوس وقس عليه كما في الكتاب الالهي «ما من دابة الا هو[١] آخذ بناصيتها ان ربي على صراط مستقيم» و اليه اشار (قدس سره) و تدبر في قوله تعالى: «وان هذا صراطي مستقيما[٢] فاتبعوه ولا تتبعوا السبيل فتفرق بكم

١- س٣٣، ى٢٩   ٢- س٦، ى٥٥

عن سبيله» .

قوله (ص۲۳۱، س۳) :

«ففي معرفة نفس الآدمية و قرائه» هذاالكتاب الذی فيه الحكمه» ای العقل البسيط الذی هو الملكة الخلاقة للمعقولات وفصل الخطاب ای العقل المنفعل النفسانی الذی يطلق عليه القلب لتقلبه فی الكليات تظفر بالمقصود «من عرف نفسه فقد عرف ربّه» و تهدی الی اصل الوجود ای حقيقة الوجود فالاضافة بيانية و «تفتح لك ابواب السماء[1]» ای العلوم والمعارف والاتصال بالكليات و تلقی ارباب الانواع التی هی السماوات العلی لان معرفة النفس القدسية ام المعارف والملائكة» يدخلون عليك من كل باب لان تحصيل الملكات الحميدة العلمية والعمليه» يوجب الاتصال الحقيقی بملائكة الرحمه» كما ان تحصيل الملكات الرذيلة» توجب الاتصال الحقيقی بملائكة الغضب و يرشدك اتحاد الملك والملكة فی مادة الحروف .

قوله (ص۲۳۱، س۱۵) : «وتدخل الجنة»

ای جنة الصفات والافعال الابداعية والانشائيه» بغير حساب اذ لا تسدد ولا تحدد هناك ؛ الله هو الموسّع .

قوله : «انّ التناسخ عندنا يتصور على ثلاثة انحاء» التناسخ بالمعنی الأعمّ اقسامه كثيرة ؛ التناسخ على سبيل الاتصال كما سيشير اليه والتناسخ على سبيل الانفصال والتناسخ الصّعودی والتناسخ النزولی والتناسخ الملكی والتناسخ الملكوتی والتمثيل فی المراقبة والرياضة و عند الوحی والبروز عند مجوزيه و قد فصّلناها

۱ـ س۲۸، ی۵.

في مواضع اخرى .

قوله (ص٢٣٢، س١٦) :

و قوله تعالى : واذالوحوش حشرت[1]» اى الانسيون الذين صاروا وحوشا واماالوحوش التى هى وحوش بالفطرة الاولى فمعلوم انه لا حشر لهـا استقلالا[2] نعم لها حشر تبعي بمعنى انها بعد وجودهاالطبيعي تستكمل نفسا و بدنا بالحركة الجوهرية فتستغنيان عن المادة فتصير الصورة متحدة بالمثال والمعنى بربّ نوعه فتلك الصورة كظل لذلك المعنى فتحشرالحيوان بل النبات والجماد بارباب انواعها و تحشر ارباب انواعها برب الارباب فحشر هؤلاء حشر هذه الوحوش و غيرها تبعاً فهى كمياه انفصلت من البحر في كيزان وجرات ثم انكسرت الكيزان والجـرات فاتصلت بالبحر واماالنفوس الانسانية فليس كذلك لاستقلال وجودها فشخص منها كالكلى من غيرها و كرب النوع لها .

قوله : «و قوله تعالى : تشهد عليهم السنتهم.....[3]» و ذلك لأن الشهادة في هذه الآية وما بعدها شهادة وجودية فان لسان الكلب مثلا في الانسان الشقي الذى ظهر في البرزخ والآخرة بصورته يشهد بفعل الشر و صدور عمل الكلب منه و كذا جوارح الحيوانات الاخرى التى تصورت ملكات الاناسى بصورها البـرزخية والاخروية تشهد هيئآتها و اشكالها بـأن اعمالهم كانت كاعمالها فوضح دلالة الآية على التناسخ الكوني .

١ــ سورة التكوير، آية ٥

٢ــ هذا مناف التحقيق والحق ان النفوس الحيوانية التى لها وجود تجردى برزخي يحشرون في البرازخ ولها حشر تام مستقل كالنفوس الانسانية التى لم تبلغ درجة المعقولات

٣ــ سورة ٢، آية ٧٢

قوله (ص٢٣٣، س٩) : «وينقلب الظاهر من صورته التي كانت» الى صورة ما ينقلب اليه الباطن كما ترى في الذين غلبت عليهم الحيوانية والسبعية فيشبهون السباع هيئة و يعيشون عيشها و يعاملون مع الخلق معاملتها مع بني نوعها وجنسها و هذا كان في الامم السابقة اكثر واشد والتفاوت في بعض الهيئات والاحوال لايقدح في الصيرورة كالتفاوت في افراد نوع واحد من السباع لا يخرجها من ذلك النوع .

قوله (ص٢٣٤، س٤) :

«فيستحيل ان ترجع تارة اخرى الى القوة المحضة» فان الانعكاس جايز في التغييرات التي فيها خلع ولبس للمادة اعني في المواضع التي حدوث شيء للمادة يوجب نزول شيء عنها و اما في التغيرات الاستكمالية التي لايوجب زوال شيء عنها فلا لان هذه في النفس ليست على سبيل القصد والروية بل طبيعية و كما ان الطبيعة الواحدة لاتقتضي توجها الى شيء و صرفاً عنه ومطلوبها لا يصير مبغوضها كذلك هنا والعناية ايضاً تقتضي ايصال كل موجود الى غايته و بعد الوصول لا تقتضي التنازل والارتجاع والصورة التي في المني بل في الجنين معلوم انها قوة واستعداد و قوة الشيء ليست بشيء و حين كانت النفس في الصيصية الاولى كانت فعلية و كامله ولو في الشيطنة والخداع و ان لم تكن قابلة للتخطي في عالم الابداع والفرق بين هذا الوجه والوجه المصدر بثم ان ثم اخذ السنخية والتوافق بل الاتحاد بين المادة والصورة بخلافه هنا والحاصل ان النفس بعد المفارقة عن الصيصية الاولى ان انسلخت عن كمالها و فعليتها لزم التنازل والرجوع القهري الى القوة المحضة و هو مستحيل والا لزم عدم السنخية بين النفس و متعلقها .

قوله (ص۲۳٤، س۱۳) : «اذ لا تکرار فی الفیض ولا تعدد فی التجلی»

هذا کلام العرفاء الشامخین وله معنیان: احدهما ان الفیض المقدس لکونه وجوداً حقیقیا والوجود الحقیقی لا جزء له مقداریا کان اوخارجیا او عقلیا ولاتمدد فیه ولااختلاف بالنوع ولابالعدد والتفاوت بالمراتب مابه الامتیاز فیه عین مابه الاشتراك ولیس بجوهر ولا بکیف ولا بکم ولانحوهما فلا سیلان فیه ولا زمان فلا تکرار فیه ولا رجعة فالتجلی الذی هوالآن هوالتجلی الذی فی زمان الطوفان مثلاً بهویته و بعینه .

و ثانیهما : ان کل شیء مظهرالاحدیة و مجلی اسم «من لیس کمثله شیء» فلا یماثله شیء و لذا لا تری شیئین متماثلین من جمیع الوجوه و کل شیء یحب الفردانیة فهذاالکلام بهذاالمعنی یناسب المقام لابالمعنی الاول .

قوله (ص۲۳۵، س۸) : «فله ان لا یسلم هذه الاولویات»

فان هذا مثل ان یقال: اذااستدعی مزاج المغناطیس جلب الحدید فمزاج الانسان بالطریق الاولی .

قوله (ص۱۲۳۵، س۱٤) : «بقوله تعالی: هل اتی علی الانسان»

ای قد اتی و قوله تعالی : «امشاج» ای اخلاط" و نبتلیه حال و فی الجمع : «ای نحشره بما نکلفه من الافعال الشاقة لیظهر اماطاعته واما عصیانه فیجازی بحسب ذلك» قال الفراء: «معناه فجعلناه سمیعاً بصیراً لنبتلیه ای: لنعبده و نأمره و ننهاه»

اقول: لمناسبة الابتلاء بالمقام فسرالفراء هکذا و اقول : اوالمعنی: خلقناه من نطفة امشاج نبتلیه ؛ بانه ینسی اصله المادی و یدعی الجد والشرف ام لا؟ کما قال علیه السلام: «ما لابن آدم والفخر اوله نطفة قذرة و آخره جیفة قذرة (نتنه) ، »

X قوله : «فان سمى...» كما سميناه سابقاً بالتناسخ على سبيل الاتصال

قوله (ص٢٣٦، س٣) :

«وان كان بحثاً على السند وهوخارج عن قانون المناظرة» ولا سيما اذا كان بحثاً على السند الاخص وهنا كذلك لان هذاالمنع قد تستند بسندين: احدهما ما ذكره والآخر ما يذكره فى كتابه الكبير [1] و هو : انه لم لا يجوز ان يصير النفس المتنسخة مانعه عن فيضان النفس الجديدة وان اثبت المقدمة الممنوعة بانه لاتمانع بين الانوار المجردة كما لاتمانع بين الانوار الحسية و يمثل بوقوع النورين الشمسين الاستقامى والانعكاسى على قابل مستنير . و مراده (قدس سره) انه حقق المقام على وجه ارتفع السند والمنع كلاهماواشار الى بعض المطالب الشامخة ايضاً .

قوله (ص٢٣٦، س٧) : «وصعدوا الى الملكوت الاعلى»

بل لايمكنهم الصعود اليه فيلزم التعطيل اوالابطال الذى يقول به الدهرية اذ لم يبق القوى لماديتها وانطباعيتها عندهم حتى يتذكروا ويتخيلوا افعالهم السيئة ولم يصيروا عقولاً بالفعل ليصعدوا الى عالم النور ولم يقولوا بعالم المثال و تجرد الخيال حتى يحشروا الى ذلك العالم فاللازم ليس هو الصعود المذكور .

قوله (ص٢٣٦، س١١) : «لاتصالهم بالملكوت»

ان اريد بالامور الغيبية تعقل بعض المعارف والاطلاع على بعض الحقايق فالمراد بالملكوت هوالجبروت. و ان اريد بها الحوادث الجزئيه الغابرة فالمراد بالملكوت معدن العلم بالجزئيات واذ ليسوا قائلين بعالم المثال فمرادهم النفوس المنطبعة الفلكية لكن اطلاقهم الملكوت عليها ليس بصحيح لانطباعها فى الطبيعة الفلكيه لكن

١ــ الاسفارالعقلية ط.١٢٨٠ ﻫ ق ج اول ص ١٦٠. و المبدء والمعاد ط١٣١٢ ﻫ ق ص ٢٠٨ و شرح الهداية

اطلاقهم الملكوت عليها ليس بصحيح لانطباعها في الطبيعة الفلكية والفلك و جسمه و طبيعته من عالم الملك والشهادة و كذا ماهو الحال فيه .

قوله (ص۲۳۸، س۷) : «واحتراز الغنم.....»

احتراز الغنم ليس بالحس فلا دخل للمقدار والشكل واللون بالمقام انما هو بالوهم المدرك للمعاني الجزئية فاحترازه عن الذئب الآخر المخالف المقدار مثلاً لأنه يدرك منه معنى جزئي آخر من العداوة مثل الاول ثم لو ادرك الكلي لم يتعلم ولم يكتسب المجهولات من المعلومات وقد يربط الدابة بحبل على و تد فيلتف عليه ادواراً و كثيراً ما تكر راجعة و يتخلص و ربما تلتف ولا يعلم المناص فقد تأخذ تجر رجلها بحيث تكاد تنفصم ولا ترجع وذلك لانه لا تفهم ان الرجع الكلي يخلص من مشاهدتها المناص بالرجعات الكثيرة فالكلي نور يقود مدركه الى معرفة احكام جزئياته بوجه كلي و هذا النور مخصوص بالانسان والجزئي لا يكون كاسباً ولا مكتسباً ولا كمال للنفس في معرفة الجزئيات الدائرة والمحدودة .

قوله : «والجواب ان لكل حيوان ملكاً» هذا بلسان الشرع و بلسان الاشراق للحيوانات ارباب انواع ذوى عنايات باصنامها ترشدها الى مصالحها و ايضاً بعض العجايب من خاصية الوجود لا من باب التعقل و درك الكليات [1] .

قوله (ص۲۳۸، س۹) : «وهذا مما قد اوضحه الطبيعيون...»

الدليل المشهور على كون الفلك متحركاً بالارادة ان الطبيعة اذا هربت عن وضع لا تطلبه و بالعكس والفلك يهرب عن وضع ثم يطلبه و بالعكس و هذا لايكون الا

۱ــ و ليعلم ان ارتباط ارباب الانواع مع الحقايق المادية انما تكون من طريقة افرادالمثالية .

بالارادة وما يقال: انالطبيـعة ايضاً تطلبوضعاً كحد من حدودالحركة الاينيه- ثـم تهرب عنه فجوابـه : انالطلب فيالطبيعةليس بعينالهرب والهرب فيها ليس بنفس الطلب و اما فيالفلك فكذلك فان طلب كل وضع فهو بعينهالهرب عنه من جانبآخر والهرب عن كل وضع فهو بعينه الطلب لهمنطرف آخر ثم يثبت من هذا و مما ذكره من عدمالتضاد فيالافلاك والفلكيات مجردالارادة والحيوة لاالحيوة النطـقية ولكن بضميمةالقواعد المقـررة من انالفلك لاشهوة فيه ولاغضب اذ لاحاجة له الى جذب الملايم و دفعالمنافر و انه لايتحركللغاياتالوهمية بل للغاياتالعقليـة من التشبهات بالعقول المفارقه- يتمالمطلوب .

قوله (ص٢٣٨، س٥) : «لقبول ذاتالفيض»

ايالفيضالمقدس والحقيقة المحمدية والرحمه- الوسعه- .

قوله : «دائمه- الاشواق» الاولى حذفه لايهامه المصادرة اذالشوقية فرعالنفس

قوله : «ومعلوم انالتأثرالالهي...» وجه آخر هو انالقـدرة التي هي اثر الحيوة ظهرت اولاً فيالجرم الاقصى ومنشدةالقوة والقدرة تحرك الفلك الاطلس الافلاك الاخرى منالمشرق اليالمغرب حركتها التي لها بالعرض و بتـوسطها يصل آثارالحيوة اليالعناصر والحاصل: انالافلاك معطيةالحيوة للعناصـر و معطيالكمال ليس فاقداً له والعاصر اذااعتدلت و صارتوحدانية الكيفية تشبهت بالفلك فيالعدل والوحدة و عدمالضديه- فتخلعت بما تخلعمن خلعه- الحيوة الفايضه- منالواحدالاحد العدل تعالى شأنه .

قوله (ص۲۳۱، س۱۱) :

قد قيل في‌العلوم الادبية ان زيادةالمباني تدل‌ على زيادةالمعاني : فالعاقل يزيد على‌العقل بحرف واحد هو حرف‌الذات وفيه اشارة الى ان‌الانسان افضل من‌الملك المقرب ان بلغ‌الكمال العلمي والعملي لانه‌مظهرالاسماء التنزيهية والاسماء التشبيهية جميعاً و مجلي الاسم‌الاعظم و انه‌الكـلمةالاجمع‌الاتم..

قوله : «ولا بان يكون لها ذوات متعددة» ففي‌الفلك اقوال:

احدها : ان له نفساً منطبعة فقط .

و ثانيها : ان له نفساً مجردة مدركة للكليات فقط .

و ثالثها : ان له كلتيهما معاً على انهما متعددة وانهما ذاتان و اليه اشار بقـوله (قدس‌سره) : لا بان يكون .....

و رابعها : ان ذاته احديهما والاخرى‌من‌الآلات والعوارض و اليه اشاربقوله : ولا ان صورة ذاته ...

و خامسها : ان له هوية واحدة ذات شئون و درجات و هوالاصل المحفوظ في الطبع والنفسين المذكورتين و هوالحق‌ولعل من لم يقل بالنفس‌المجردة المدركة للكليات والمجردات الحقها بالعقول المفارقةالمحضة و من لم يقل بالنفس المنطبعة التي بمنزلة خيالنا نظر الى لطافة جسمه بحيث التحقق بخياله فخياله من صقع‌جسمه فلا خيال له وراء جسمه لكن‌الجمع اولى‌فالطبـع فيه قوته المحـركة السارية في جسمه مثل‌القوة المحركة المنبثة في‌العضلات فيـنا ولا بد له من القـوة المدركة للجزئيات كاوضاعه الجزئية و لوازمهاالصادرة عنه و من‌القـوة المـدركة للكليات

والمجردات لتدرك‌العقول حتی طلب‌التشبه بها، ولکن بأن یکون‌الجمیع درجات‌شیء واحد کما حققه‌المصنف (قدس‌سره) هنا وفی کتبه‌الاخری .

قوله (ص۲٤۰، س۱۹) : «فهی بذاتها عاقلة و معقولة بالفعل»

یعنی لما کانت‌الصورة المعقولة‌بالفعل مجردة ومن[1] المفردات : ان کل مجرد عقل و عاقل و معقول فالصورة‌المعقولة‌عقل و عاقله و معقوله والقوم وان قالوا: کل مجرد قائم‌بذاته‌کذا و یخرجون‌الصورة‌المعقولة عن هذه‌القاعدة لانها عندهم حالة فی‌النفس الا ان‌المصنف (قدس‌سره) لایقول بالحلول لا فی‌الصورالجزئیة ولا فی الصورالکلیه .

ثم ان‌الاذهان ان استوحشت عن عاقلیة‌الصورالمعقولة فلیس فی موقعه‌ولیرتفع بامور :

احدها : ان‌النفس فی ذاتها نفس و تصیر عقلاً وعاقلة بالصورة‌العقلیه فالصورة عقل وعاقلة بالحقیقة کما ان‌الموجودالحقیقی هوالوجود والماهیه ای الموجود المشهوری موجود بالعرض و مثله‌الابیض والاسود و نحوهما و هذا ما قال (قدس سره) والنفس: مادام کونها متعلقة‌الوجود(الی‌آخره) ای‌النفس عند تعلقها للصورة المعقولة عقل و معقول لا قبله .

و ثانیها: ان ینظر الی وجودها لاالی‌مفاهیمها فان‌العاقلیة تنسب الی وجودها لا الی مفاهیمها المتفردة واعیانها الثابتة .

و ثالثها : ان یؤخذ وجودها من‌صقع‌النفس‌العاقله بالفعل و ظهوراً لها و ظهور

۱ـ والظاهر: ان من‌المقررات.....

الشيء هو الشيء .

و رابعها : ان يلاحظ مقام رتق وجودها ولفّه فان النحو الاعلى من وجود كـل معقول منطو فى مقام سرالنفس و خفائها بمصداق واحـد بسيط هو هى و هى هو فذلك النحو الاعلى عاقليته عاقلية حينئذ عين عاقلية النفس و على الثانى وجود المعقول المأخوذ من صقع النفس عاقــل بعاقلية النفس لكونه موجوداً بوجودها فاتحاد المعقول بالذات مع العاقل كما سيصرح هذه المذكورات معانيها الصحيحة .

قوله : «بل الامر بالعكس اولى» فالنفس يبدل وجودها و تسافر من الدنيا الى الآخرة و تترقى والصورة ايضاً وجودها وجود فعلى نورى فى عالم اعلى و فى عالم الابداع والصورة التى فى عالم المادة وان جردت عنــها فهى طبيــعة ظلمانيه نشأتها مخالفة لنشأة المعقول و لعل المراد من الخذف والانتزاع والتجريد فى المشهور الاعداد للاتصال بما هو المجرد الحقيقى مما هو فى العقل الفعال او بما هو مترشح منه على النفس .

قوله (ص۲٤۱، س۹) : «بل عكسه هو الصواب»

اى كون تبدلها بلاتجاف تابعاً لتبدل النفس و اتصالها .

قوله (ص۲٤۲، س۹) : «ولا ايضاً معنى الاحساس حركة القوة الحسية»

سواء كان بمدخلية الشعاع الصورى كما هو مذهب خروج الشعاع او بالاضافة الأشراقيه من النفس اشراقاً معنوياً شهودياً كما هو مذهب الشيخ الاشراقى (قدس سره)

قوله : «بل بان يفيض من الواهب صورة نورية» بين مذهب المصنف (قدس سره) و مذهب المشائين القائلين بالانطباع بعـد اتفاقهما على ان المرئى صورة اخرى غير ما فى المادة الخارجية فروق :

احدها : ان‌الواهب على مذهب‌المصنف (قدس‌سره) هوالنفس لكونها من عالم الملكوت والقدرة و على مذهبهم غيـــرهاكالنفس‌المنطبعة الفلكيه .

و ثانيها : ان‌الصورة لها قيام حلولى بقوة‌النفس عندهم‌ولها قيام بالنفس‌صدورى عنده (قدس‌سره) .

و ثالثها : ان‌الصورة عنده (قدس‌سره) نورية بخلافها عندهم لانها وان كانت غيرالصورة الخارجيه لكن‌الخارجية فى‌المادة الفلكيه اوالعنصريه والمبصرة بالذات ايضاً فى‌المادة العنصرية لكونها فى‌القوة‌الباصرة عندهم و هى فى مادة الروح‌البخارى المتكون من صفوة‌الاخلاط المتكونة من‌العناصـــر .

قوله : «تجريداً تاماً» لكن‌الصورة هذه‌الصورة‌الطبيعية كما مر .

قوله (ص٢٤٢، س١٩) : «وليت شعرى اذا لم يكن فى ذاته»

اى بنحوالاتحاد فباى شىء ينالهـــا اى ينال‌الصورة الطبيعية المجردة تجريداً تاماً وانما قلنا بنحوالاتحاد لئلا ينافيه مـــاسيـــذكر و هو او ينال‌الاشياء بالصورة الحاصله فيـــه .

قوله (ص٢٤٣، س٣) : «فما لم يدرك تلك‌الصورة‌الحاصلة اولا»

اى ما لم يكن مدركة سواء كانت مدركة لانفسها او للنفس و انما عممنا هكذا ليصير مقسماً للقسمين الآتين والحاصل‌انه‌لا بدّ ان تدرك‌الصورة الحاصـــله اولاً و بالذات حتى تدرك بها ذوات‌الصور ثانيـــاًوبالعـــرض .

قوله : «والا فان جاز ذلك نفى‌النفى» اى انا ليس عدم‌الادراك و جازالادراك فاما ....

قوله : «فالكلام فيه عايد جذعاً» بان يقال : اهو بذاته‌العارية الجاهله يدركــــ

الصورة الحاصله‌ و هو باطل كما مر اوبصور اخرى فيتسلسل او بصورة متحدة معه فهوالمطلوب اوالخلف .

قوله : «و كذلك حال‌النفس....» بل هاهنا اولى و آكد لانه اذا كان تركيب المادة والصورة الجسمانيتين اتحاديا كان‌تركيب‌المادة والصورة الروحانيتين كذلك بالطريق‌الاولى .

قوله (ص۲۴۳، س۱۹) : «ثم ان وجودالاضافة الى شئ ....»

اى لو سلم ان‌الاضافة امر موجود فوجود اضافة‌النفس غير وجودالمضاف اليه للنفس فاذا لم يكن‌الصورالمضاف اليها وجودها مرتبة من وجودالنفس لكونهاضمائم فيها والضميمة ليس مضمومها فى مرتبه‌ مفهوم المنضم اليه ولا وجودها فى مرتبه‌ وجوده لم يكن‌النفس جامعة لها فكيف‌تكون عالمة فالنفس العالمة اميه‌ بالحقيقه‌ حينئذ فليكن‌الادراك بنحو تحول المدرك‌الى‌المدرك حتى‌يصدق‌انه واجد له‌والماهية الامكانية بمجرد خلوهابحسب‌المفهوم عن‌الوجود اذا كانت مصححة لسلب‌الوجود فكيف لا يكون خلوالنفس ماهية ووجوداعن‌الصور مصححا لسلبها عن‌النفس على مذهبهم .

قوله (ص۲۴۴، س۱۱) : «ذلك متاع‌الحيوةالدنيا»

اى‌المالكية والوجدان فى متاع‌الدنيا ليسا الاالنسب الوضعية الاعتباريه‌ فالوجدان فى‌الحقيقة هنا ليس الاالفقدان والوصال ليس الاالهجران والحضور ليس الاالغيبة فان‌الوصال هنا ليس الاالمماسة‌بين نهايات‌الاجسام مع‌التفرقه‌ بين ذواتها .

قوله (ص۲۴۵، س۱) : «وعالمة ايضاً فى ذاته»

بناءً على اتحادالمدرك والمدرك فهذه‌الحكمة المشرقية من نتايج قاعدةاتحاد

المدرِك والمدرَك .

قوله (ص٢٤٥، س٣) :

«النفس الانسانيّة من شأنها ان تبلغ الى درجة تكون جميع‌الموجودات اجزاء ذاتها» هذا فرع‌الفرع الاول فان‌المدركات‌بالـذات اذا كانت اجزاء ذاتها فكذلك المدركات بالعرض اذلا بينونة فيهما فانّ‌الماهية محفوظه‌ٔ بينهما كما برهن؛ على‌ان الاشياء تحصل بانفسها في‌الذهن والوجودحقيقة واحدة ملبه‌الامتياز فيها عين مابه‌ الاشتراك وايضاً كل طبيعة تعـددت تخلل‌غيرها فيـها و ينعكس عكس‌النقيض الى قولنا : كلما لم يتخلل الغير فيه لم يتعددو ينضم هذا الى صغرى هي: ان حقيقة الوجود اوالموجود لم يتخلل الغير فيها ويكون قوتها سارية في‌الجسم لان‌الكل‌يصير كبدن واحد له تتصرف فيها كتصرف‌النفس‌الجزئيه‌ٔ في بدنها‌الجزئي وذلك لان‌الايجاد فرع‌الوجود و وجودها بعدالبلوغ الى‌الدرجة القصوى قد علمت حاله فكذاالايجاد ويكون وجودها غاية‌الخليقه‌ٔ .

في‌القدسي : «ياابن آدم خلقت‌الاشياء لاجلك و خلقتك لاجلي» و ذكر‌الغاية مطلقة باعتبار فنائها في غايه‌ٔ الغايات .

قوله : «ووجوداً في انفسنا»

قوله : «ووجوداً في انفسنا» اى لانفسنا لا كما يقول القوم في‌الصور العقلية حيث ان لها وجوداً في انفسنا لا لانفسنابل كما قلنا : ان لها وجوداً في انفسـنا لانفسنا فكذا في‌العقل‌الفعال فانه غاية للنفس والوصول الى‌الغايه‌ٔ بنحوالتحول .

قوله (ص٢٤٥، س١٨) : «فذلك لاجـل انه لم يتصور من‌الواحد الاالواحد بالعدد»

اى‌المحدود اما الواحد بالوحدة الحقةالحقيقيّة اوالحقـه‌ٔ الظليه‌ٔ . اى: ما لا

ثانى له من سنخه فالوجود المتقدم الـذى فى السلسله‌ النزولية و به فاعلية والوجود المتأخر الذى فى السلسله‌ الصعوديه‌ و به كونه غايه‌ كلاهما مشموله‌ و لكون العقل ذا مراتب و متفنن التجلى و كل نفس تتحد بمرتبة و وجود رابطى منه لا يلزم ان تعلم كل ما يعلمه الاخرى او كل ما يعلمه العقل ولا تجزية و كثرة كما فى المعية القيوميه‌ للحق مع الكل وايضاً لاجل انه لم يتصور من التقدم والتأخـر الا ما هو المشهور و كأنه لم يرتق فهمه من سجن الزمان الى الدهر ليعرف التقدم والتأخر الدهريين وهذان فى ترتيب المـوجودات فى السلسله‌ الطوليه‌ فالعقل الفعال متقدم دهراً و متأخر دهـراً و متأخر دهراً وليس زمانياً و اليه اشيـر فى الحديث : «نحن السابقون[1] اللاحقون» وان كنت عارفاً بصيراً سائراً من الحق الى الخلق فاتل قوله تعالى : «هو الاول والآخر» وانظر اوليته فى السلسلة الطولية والنزوليه‌ فى عين آخريته فى العروجيه‌ و بـالعكس اولية حقيقة الوجود على الماهيات السرابيه‌ فى عين آخريتها باسقاط اضافتها اليها عنها .

قوله (ص۲٤٦، س٤) : «بل ينتهى الى فيض علوى»

و هاهنا شق آخر لا بد من ابطاله كما فى سفر النفس[2] و هو ان يكون المخرج أمراً غير عقلى كجسم او قوة جسمانيه‌ فيلزم ان يكـون الاخس وجوداً علة مفيـدة للاشرف وجوداً فان غير العـقل افاد العقل لغيره والـمعلم البشرى معد و معلوم ان جسمه او صورته لا يعطى الكلى العقلى بل هو مفاض من الباطن على النفس واما الفياض المطلق فهو الحق الحقيقى الا انه لا بد من رابط للحادث بالقديم تعـالى .

قولـه (ص۲٤٦، س۹) :

«ثم من البيّن ان هذه الصور العقليه‌ موجودة فى ذاته» اى ذات العقل الفعـال؛

۱ـ نحن السابقون اللاحقون باعتبار اتحاد نفوسهم الشريفة مع الاسم الاعظم و تجليهم فى الاعيان الثابته....

۲ـ مبحث النفس ط.۱۲۸۰ هـ ق ج۱ ص۱۸۰

و هذا اشارة الى برهان آخر سوى كون العقل الفعال كمالاً و غاية للنفس وانما الوصول الى الغاية انما هو بنحو التحول حاصلة : ان النفس متحدة بصورها العقلية بمقتضى برهان اتحاد العاقل بالمعقول، وهذه الصور العقليه عين الصور العقلية التى فى العقل الفعال لان المعقول من الفرس واحد فى اى عقل كان اذ لا ميز فى صرف الشىء و لهذا يقال: علمى بكذا مطابق لنفس الامر اى لما فى العقل الفعال و ما فى العقل الفعال من صورها العقليه متحدة بذاتـه بمقتضى قاعدة اتحاد العاقل بالمعقول و المتحد مع المتحد مع الشىء متحد بذلك الشىء .

قوله : «بخلاف النور المعقول» فانه غير الوجودات النورانية للمعقولات بالفعل.

قوله (ص٢٤٧، س٢) : «بواسطة حركات الافلاك الدايرة»

متعلق بخبر المبتداء التى هى القوة التى بها يتحفظ...... لا بالتى حدثت لانـ الهيولى ابداعية و حدوثها ذاتى لا من الحركات الفلكيه نعم استعداداتها المتعاقبة بها و حدوث نفس ذاتها من جهة الامكان الذاتى فى العقل الفعال و قـوله (قـدس سره) : «حدوث امر» مفعول مطلق نوعى واستعمال القوة فى الهيولى ليس بمعناها فى غيرها فان الاولى القوة الانفعاليه والباقية القوى الفعليه .

قوله (ص٢٤٧، س٨) : «ويحدث معها القوة التنزوعية»

اى الاشتياق والنزوع بالفعل معهـا واما نفس مبدء الاشتياق فقبلها، كـما ان فعلية التحريك من العامله المباشرة بعد الاشتياق واما نفس مبدئه فسابقة و ذلك لانه بقاعدة الامكان الاخس فى السلسلة الصعودية تتخطى المادة من الاخس الى الاشرف ففاضت المحركة العامله اولا على المادة ثم المحركة الشوقيه ثم اللامسه و هكذا على الترتيب و ذلك لان العلم افضل من العمل سـواء كان ادراكا او تعقلا .

قوله (ص۲٤۷، س۹) : «ويحفظ بها»

لما كانت‌القوى عنده (قدس‌سره) مراتب حقيقة واحدة اسند فعل احديها الى الاخرى سيما في‌المدرك و خازنه لان اتحادهما اتم والا فاجتماع المثل عند الحس المشترك و حفظها عندالخيال. ان قلت :المراد بالحفظ نفس الاجتماع المذكور بقرينة قوله (قدس‌سره) بعد غيبتها عن مشاهدةالحواس» .

قلت : مع قطع‌النظر عن بُعد حمل‌الحفظ على‌الادراك يلزم طي ذكرالخيال في تعدادالقوى .

قوله (ص۲٤۷، س۱۱) : «ولها قوةالوهم»

اى للمتصرفة قوة رئيسه عليها هي قوة الوهم المستعمله ايّاها و يناسب هذا قوله و يقال لها اى للمتصرفة حينئذ : المتخيلة و يحتمل ان يكون المعنى : انّ للمتصرفة قدرة التوهم وقدرةالذكر والاسترجاع بناءً على مذهبه من‌الاتحاد .

قوله: «فالغاذية شبه‌المادة للقوةالحاسة» كما يصح هذه‌الستة في‌هذه‌القوى وهي بالقوة كل سابقة منها متوجهه نحواللاحقه يصح فيها و هي بالفعل اى في صورها فان‌المراد بالغاذيه النفس‌النباتيه و هي محصله بالغاذيه مواد الصور المحسوسه بالعرض و محصله بالمصورةصورها ثم صورها شبه المادة للصور المحسوسة بالذات والصورالمحسوسة بالذات والصور المتخيله بالذات سته المادة للصورالمعقولة بالذات والمراد بالمتخيله في كلماته الخيال كما لا يخفى .

قوله (ص۲٤۸، س۱۸،۱۹) :

«ويكون بدئه و غايته شيئاً واحداً.....» ذكر من صفات‌العقل ثلاث :

احدها ان بدئه غايته بخلاف‌النفس بما هی نفس لان بدئها الطبع و غايتها‌العقل وثانيها : ان علته‌الفاعليه‌ هی‌الغائية يعنی‌الواجب تعالی والمراد بالغائية المعبّر عنها بالتمامية ما لاجلها الفعل من حيث‌التقدم فی‌العلم و بالغايَة ما ينتهی اليه‌الفعل .

و ثالثها : ان ما هو فيه هو لم هو يعنی ان ذاته الوجودية النورية الواحـدة بوحدة جمعيه‌ لا ماهيته الظلمانيه‌ فهــو و مبدئه متقومة بوجوده لان شيئيه‌ الشیء بتمامه لا بنقصه لا تقوماً تركيبياً بل بمعنی‌ان‌العقــل وجوداً و صفة‌ً و فعــلا متحقق بوجود مبدئه ظاهر به و فان فيه باق ببقائه‌لا بابقائه فالمائيه‌ فيه هی‌اللمية الفاعليه‌ فی‌الظهور واللميه‌ الغائيه‌ فی‌الخفاء وكانه‌قــال اولاً : ان علية الفاعليه‌ هی عليةـ الغائيــه‌ . و ثانياً : ان علته ذاته و مائيته‌اذالمجرد بسيط لا مقوم له غيرها ولامادة له ولا صورة غير ذاته ثم ان ما هو فيه هل‌هو فهوالوجود علی‌التحقيق فهذا بوجــه كالهيولی علی مذهب‌المصنف (قدس‌سره)فان ما هو فيها هوالصورة‌لانها فعليتها وهی فاعلها لأنها شريكه‌ العله‌ و هی غايــتهاحيث تتحول الهيولی اليها اولا فيصــير هيولی مجسمة ثم منوعه‌ و كــذا الوجودالخاص المحدود بــالنسبة الی الوجودـ المنبسط .

قوله (ص۲٤٩، س٦) : «وكما ان‌الغاذية.......»

وكما ان‌المنميه‌ تنمی‌الجسم كذلك‌العقل بالفعل يكمل و يكمل وكما ان‌المولدة تستخلف كذلك‌العقل تستخلف من‌النفوس‌فی‌ارض‌البدن خليفة تتصف بصفاته وتتخلق باخلاقه و كما ان المصورة تصور فی‌الجسم‌كذلك‌العقل تصور فی صحايف القلوب و الواح‌الخيالات و مثله‌الكــلام فی‌القوی‌الجزئية .

قوله (ص۲٤۹، س۱۰،۱۱) : «وامساك لما یجذبه»

ای لما کان للقوی اقتفاء اثر واحد وروح فعلها واحد. فان شئت قلت: المدرکة جاذبة والحافظه‌ ماسکه‌ ، و ان‌شئت قلت:الجاذبة الطبیعیة محضرة والماسکه‌حافظه‌

قوله : «بل فی کل عالم...» حتی فی‌عالـم‌اللاهوت اذ فی کـل انسان جوهرة لاهوتیّة هی‌اللطیفة الخفویّه‌ و یقال لها سرالحقیقه‌ لکنها فی‌الانسان‌الکامل بالفعل

قوله : «فیه ماهیّةالکل» اشارة الی‌تفوق عالمها علی عالم‌العین کما قال عـلـی علیه‌السلام: و فیك انطوی العالم‌الاکبـرلان‌الماء فی عالم‌العین لیس ماهیّة الماء و ذاته بل جزئی مختلط بالغـرایب من‌الاین والمتی والوضع والجهة و نحوها بخـلاف ما فی عقلك فانه ذاته و صرفه و ان کان‌لك‌ماء جزئی ایضاً فی خیالك و آخر فی‌حسك و هوالمحسوس بالذات من‌الماء المادی وآخر فی بدنك کالبلغم و هوالوجودالشبهی للماء وقس علیه‌النـار والهواء والارض وغیـرها من‌الحقایق بل مما به تفوقه علی العالم ان فیه ماوراءالعالم من‌اسماءالواجب‌بالـذات .

قوله (۲۵۱، س۱۰) : «بواسطة مرض بولموس»

بولی بالیونانیّة هوالشیء العظیم و موس هوالجوع وما یقال فی ترجمته «گاو جوع» من‌بـاب‌التشبیه فان‌الشیء العظیم‌یشبه بالثور لا ان بولی معناه «الثور» و فی‌الیونانیه‌ یقدم المضاف الیه علی‌المضاف کـما فی‌السرسام والبرسام و لیس هذه الترجمه‌ او تسمیته المتأخرین من‌الاطباءایاه بالجوع‌البـقری لان‌البقر کثیراً مـا یصیبـه هذاالمرض فانه خلاف‌الواقع هذامعنی حقیقه‌ هذااللفظ واما حقیقة هذا المرض فهی‌انه جوع‌الاعضاء مع‌شبع‌المعدةفیکون الاعضاء جائعـه‌ ای مفتقرة الی الغذاء والمعدة کارهة هو مزاج باردشدیدفی فم‌المعدة مخدر لقوتی‌الحس والجذب

فینقص‌الغذاء و یشتاق الیه‌الاعضاء و ذلك‌لان‌الاحساس بالجوع یتم بامرین القوة الجاذبة والقوة الحاسة فان‌العروق تأخذ فی‌الامتصاص و صب‌السودا الی فم‌المعدة بلذعه و یفعل به ما یفعل مص‌العروق وعند خدارته بالبرد المفرط لا یشعر بذلك .

قوله (ص۲۵۱، س۲۰) :

«مصروفة الهمة الی‌المتخیلات. الی قوله : فینجر تخیلها الی مشاهدتها» هکذا فی سفرالنفس[1] ایضاً و لیس‌المراد مایترائی‌من ظاهراللفظ ان‌التخیل یستحکم فینجر الی‌التمثل والا کان‌التخیل المطعوم‌اللذیذو نحوه لاهل‌العیش فی‌الدنیا متمثلة فی الآخرة ولیس کذلك «ان‌الذین یأکلون اموال الیتامی ظلماً انما یأکلون فی بطونهم ناراً» فاکل‌اللذیذ من‌الحرام هاهنا صورةهناك اکل‌الزقوم والضریع کما یمثل فی النوم الذی هو اخوالموت سنون‌الرخا ببقرات سمان و سنون القحط ببقرات عجاف ولیس ذلك‌التمثل کالتخیلات‌الاختیاریة بل مسبب الملکات فالمراد ان‌التخیل المشفوع بمداومة الاعمال الصالحةالمورثة للملکات موجبة للتمثل بصورة لذیذة مناسبة لتلك‌الملکات .

گر ز دستت رفت ایثار زکوة　　　　میشود آن جوی‌شیر آب‌نبات

«ان فی‌الجنة قیعاناً غراسها قول‌القائل سبحان‌الله» وایضاً کل ما فی عالم‌المثال خیال‌الانسان الکبیر کما ان کل مافی‌الخیال‌الصغیر مثال و یسمی هذا مثالاً مقیداً و ذاك مثالاً مطلقاً و یسمی عالم‌المثال‌بالخیال‌المنفصل والکل رقایق ولیست بحقایق وفی سفرالنفس بدل قوله : بعد رفع‌الوهم‌هنا . بعد رفع‌البدن و هوالاولی ویمکن ان

۱ـ سفرالنفس ط گ ۱۲۸۲ هـ ق ص۲۸

یراد برفع الوهم ترفعه و ترقیه و بالجملة عندنا ملازمه‌ٔ عقلیه‌ٔ بین الاعمال والملکات الحسنه‌ٔ و بین الصور اللذیذة و کذا بین الاعمال السیئه‌ٔ و ملکاتها و بین الصور المولمة الا بالتوبه‌ٔ والشفاعه‌ٔ .

قوله (ص۲۵۳، س۶) : «اما بحسب نقصان الغریزة»

و کون شقاوة ناقص الغریزة حقیقته لمحرومیته عن تلك الغبطه‌ٔ العظمی و استعداده بحسب ذاته النوعیه‌ٔ لاالشخصیة.

قوله (ص۲۵۳، س۱۳) : «من غیر شعور بمولم»

فاهل الشقاوة الاولی اهل الحجاب العظیم و اصحاب الاخیرتین اهل العذاب الالیم وکونهما شقاوة عقلیه‌ٔ مع کونهما مولمتین لان مرادهم الایلام الروحانی کما سیقول فی آخر الاشراق فهذه عند الفلاسفه‌ٔ والحق ان لاصحابها الآلام الحسیه‌ٔ ایضاً لحقیه‌ٔ المعادین و عقلیتهما باعتبار فقدان السعادة العقلیه‌ٔ المذکورة لمانعیه‌ٔ السیئآت او الجهل المرکب عنها و هذا معنی کونهما شقاوة حقیقیه‌ٔ ایضاً .

قوله : «فهو النقص الذاتی» ای بحسب الفطرة الثانیة .

قوله : «اولها نقص جوهره» کنفس الطفل قبل بلوغ اشده والاقسام الخمسة مذکورة فی سفر النفس ابسط من هنا[1] .

قوله (ص۲۵٤، س۱۸) : «فالجهل باصول المعارف و کیفیة الترتیب»

والحاصل اشتراط تحصیل علمین عظیمین :

احدهما: العلم الاعلی لتحصیل الاصول الحکمیة والاطلاع علی القواعد الالهیه‌ٔ

۱ــ مبحث النفس ط ۱۲۸۲ هـ ق ص ۱۲۰

اوالمعرفه- القصوى الحاصله: بالرياضات على وتيرة اهل الطريقه- .

و ثانيهما : علم الميزان لمعرفة كيفية الترتيب «ادع الى سبيل ربك بالحكمه- والموعظة الحسنة و جادلهم بالتى هى احسن ، وزنوا بالقسطاس المستقيم» و بالجمله- العلم الاعلى لازم لتحصيل مواد البراهين والميزان لتحصيل صورها والانتقال على اقرب الطرق مثل ان ينتقل من كون الوجود متحققا بنفسه و ابائه عن العدم الى وجوب حقيقته ومن اشتراكه المعنوى الى وحدة حقّة لمعنونه و من ائه لا ميز في صرف الشيء الى التوحيد والبساطة فهذه و امثالها العثور على الجهة التى بها يقع الاهتداء .

قوله (ص٢٥٦، س١) : «ومملكة العارف اعظم»

فان العارف لما كان وجوده فانيا في وجود الله تعالى و كذا حيوته في حيوته و ارادته فى ارادته وقس عليها جميع صفاته فمملكته فانية فى مملكته .

قوله (ص٢٥٦، س١٠) : «انه فاسدة»

بناء- على عدم تجرد الخيال و ساير القوى الباطنه: الجزئيه- والنفس و ان كانت مجردة لكنها كانت عقلا- بالقوة هيولانيا و كما لا قوام للهيولى الاولى الا بالصور الحسيه- كذلك لاقوام للعقل الهيولانى الا بالصور العقليه- والمفروض انه خال بعد عن الكل حتى الاوليات والحق ان الخيال و ان لم يجرد عن المقدار لكنه مجرد عن المادة كما مر .

قوله (ص٢٥٧، س١) :

«تتعلق فى الهواء بجرم مركب من بخار و دخان» و ذلك لان المتعلق الاول للنفس فى هذا العالم الارضى ايضا ليس الا البخار المنبعث من التجويف الايسر للقلب

الساری فی‌الشرائین والاعصاب و هذاالبدن وعاء صائن له فلاغروعندهم فی تعلقهـا بالبخار والدخان بعد خراب هذه‌الابدان .

قوله : «من اعمالهم السیئه‌ٔ مثلاً» بضمتین .

قوله : «ان‌الجهال والفجرة» لیس‌المراد بهم‌المختوم علی قلوبهم اوالاشقی‌منهم اذ لاطریق لهم الی عالم‌العقل فکیف نجوا بعدالتجرد عن‌القوی الجزئیهٔ الی‌الروح الاکبر؛ بل‌المراد بهم اماالکاملون فی‌العلم‌الذین یعرض لعقلهم‌العملی جهل «مّا» و بتسویلات‌النفس ارتکاب‌الفجور فبعـدالموت لهم فلاح بنورالعلم واماالمرادالتجرد عن‌القوی‌الجرمیهٔ فی‌الدنیا والفوزبالسعادة‌الحقیقیهٔ بالریاضهٔ فیها .

قوله (ص۲۵۸، س٤) : «فای لذة فی ادراک‌المعلومات الاولیة»

ای ما قرروه مما نقله قبل ذلك و اما هاهنا فالمفروض‌النفوس‌الناقصهٔ الساذجة حتی عن‌الاولیات وما ذکره من‌الاولیات مثل‌الکل اعظم من‌الجزء یمکن ان یدفع بان من [لم‌یصر] عقلاً بالفعل لعدم استحصال‌النظریات لا ینحصر معلوماته فی‌الاولیـات بل‌البدیهیات الستهٔ من‌المحسوسات والتجربیات والمتواترات و غیرها اخرجت عقله الهیولانی عن‌القوة الی‌الفعل بل هنا اشیاءآخر ینالها الفطرة السلیمهٔ «فطرةالله التی فطرالناس علیها» مثل ان ما هو بالفعل من‌کل جههٔ مطلوب و ان‌البقاء محبوب و ان الفناء مرغوب وان‌لم‌یأتواالبیوت من‌ابوابهاولم یعلموا ان ما هو بالفعل من جمیع الوجوه هوالله وان‌المحبوب من‌البقاء ینبغی ان یکون هو بقاء النفس القـدسیهٔ و غنائها عن‌البدن وآلاته و انه کیف یطلب‌و یستحصل و مثل ان‌الوجود خیر والفعلیة فضیلهٔ والقوة نقیصة والانسان الـکامل‌بالفعل محمود له‌السیدودة علی‌الکل و ان لم یسمه باسم و غیر ذلك من‌الفطریات‌التی‌تحتاج الی منبته اولاً و ایضاً کل یعلم ذاته

بالعلم‌الحضوری ولو کان علماً اجمالیاً بل بارئه بنفس علمه بذاته کذلك [۱] .

قوله (ص۲۵۸، س۸،۹) : «ففی ادراك‌الوجودات العقلية و نيل هوياتها»

ای ادراکا حضوریاً فمن مستعد سعادة عقلیه- یعلم‌العقل‌الفعال بانه مخرج النفوس القدسیه- من‌القوة الی‌الفعل و انه‌لا حاله- منتظرة له و غیر ذلك من احکامه و ربّ مستعد یتصف بصفات‌الفعل‌الفعال فهو یعرفه شهوداً فیقال له انه مدرك الوجودات العقلیه- و نائل هویاتها و فی‌ذلك فلیتنافس‌المتنافسون .

قوله (ص۲۵۸، س۱۵) : «مع جرم تام‌الصورةالكمالية»

اذ للفلك طبیعه- خامسة ثم نفس‌منطبعة یتصور بها اوضاعه الجزئیه- و لوازمها ثم نفس کلیه- تعقل بهاالکلیات و تدرك بهاذواتها المجردة و متاشیقها العقلیه-المفارقة المتشبه بها فتعلق جوهر نفسانی بجرم ابداعی حی کامل‌الصورة کتعلقه هنا بعد المفارقة عن‌البدن العنصری ببدن عنصری‌آخر حی ذات نفس اخری وهذا شیء لا یقول به‌التناسخیةولاصحیح فی‌نفسه‌والذی یقول به‌التناسخیة تعلق‌النفس بعدالمفارقة بنطف ونحوهاقررت فی‌ارحام ومایجری مجریها استدعتها من جهة نسبة استعداداتها نفوساً .

قوله (ص۲۵۹، س۹) : «ممتنعةالحركة المستقيمة.....»

جایزالحرکة المستدیرة بل واقعتها بتبعیه- فلك‌القمر لانه یحرك‌النار فکیف ما یتصل به واقرب منه فکانه فلك عاشر .

قوله (ص۲٦۰، س۲) : «ولعل عدد نفوس‌الاشقياء غير متناهية»

والافلاك والفلکیات متناهیه- ولا نسبة لغیرالمتناهی الی‌المتناهی «قل لو کان

۱- یعنی ان کل مجرد بنفس علمه بذاته عالم‌ببارئه و علته والعلمان مطویان فی ذاته مع ان علمه بذاته لا یحصل الا بشهود علته اولا .

البحـــر[١] مداداً لكلمات ربي لنفد البحر قبل ان تنفد كلمات ربي ولو جئنا بمثله مدداً» والكلمة تدوينيه و تكوينيه و يوم القيامه يوم الجمع «قل ان الاولين والآخـــرين لمجموعون الى ميقات يوم معلوم[٢]» .

قوله (ص٣٦١، س١١) : «وكذا وجود كل مركب طبيعي بصورته الكمالية»

تكلم اولاً في التركيب العقلي من الجنس والفصل و كان مراده من الصورة هناك الفصل الحقيقي اذ جعل عطفه التفسيري مبدء فصله الاخير وهنا تكلم في التركيب الخارجي فشيئيه البدن و وجوده بصورته النوعيه المركبه و بصورتـه الشخصيه اي الشكل والهيئة و بالصورة بمعنى ما به الشيء بالفعل وهي النفس الناطقة و كلها باقيه فالبدن باق بهويته و بهذيته ولا مبالاة بعدم بقاء المادة الاولى لعدم مدخليتها في فعليّة البدن و هويته على ان الوجود الخاص الذي بـه يطرد العدم عن الماهية حيثـيّة هويتها و هذيتها و هو باق غير متبدل والتبدل والسيلان في مجاليه لا في ذاته التي هي جهـه وحدة المتكثرات و حيثيّة بقـاء المتبدلات فالوجود هو العروة الوثقى التي لا انفصام به للماهيات و هذه العلاوة هي مفادة الاصل الثاني .

قوله (٣٦٣، س١٣) : «الثالث ان الشخص الواحد الجوهري.....»

اعمال هذا الاصل في المطلوب من وجهين :

احدهما : ان الاشتداد حركة و هي متصله واحدة والاتصال الوحداني مساوق للوحدة الشخصيه فالصورة البدنيه واحدة و هي في الاشتداد الى ان يتصل بالصورة القائمة بالذات الغنيه عن المادة من الصورة البرزخيّة فتحد بها[٣] فلايتوهم ان اهل مرتبة

١ـ س١٨ی٤٢ ٢ـ س ٤٢، ی ٢٤

٣ـ فيتـحد بهـا

من مراتب البدن من الطفوليه‌ والترعرع والشباب والكهولة والشيخوخه‌ يحشر فان محشورية تلك الصورة البرزخيه‌ محشوريتها لان هذيه‌ الشخص بوجود نفسه فالبدن مع تفاوت اطواره بالدنيويه‌ الطبيعيه‌ والبرزخية والاخرويه‌ و تفاوت الدنيوى بالصبوة والترعرع والكهولة والشيخوخه‌ والاخروى بالصباحات والتشويهات واحد شخصي للوحدة الشخصية في النفس المشخصة له فليس شيء من تلك المراتب البدنية مشخصاً حتى يلزم عوده بخصوصه .

و ثانيهما : إن الاشتداد اينما تحقق تغير استكمالي و في التغير الاستكمالي كل تال من الكمال والفعليه‌ مشتمل على المتلوو على شيء زائد و هكذا في متلو المتلو بالغاً ما بلغ فالصورة البدنيه‌ البالغة الى الكمال و الى درجة الاستغناء عن المادة و رتبة الاتحاد بالصورة البرزخيه‌ والاخرويه‌ مشتمله‌ على جميع درجات البدن الدنيوى و فعلياته بنحو اعلى و اتم لا يشذ عنها شيء الا ما هو من باب الحدود والنقايص بل حشر العقل بالفعل حشر الجميع بنحو اعلى لان المعنى جامع فعليات الصور والفرق بين الوجهين ان الأول في المتصل المتشابه الاجزاء والثاني في المتصل المعنوى المتفاضل المراتب . ثم ان هذين الوجهين من الثالث مع الاصلين الاولين المنشعب اولهما بوجهين لان الصورة التي شيئيه‌ الشيء به اعم من الصورة المنوعة و من الصورة بمعنى الشكل والهيئة كما قلنا كلها تدل على ان المعاد هو المبتده والفرق بينها: ان الاول من الاول و كذا الاصل الثاني جاريان فيما لاهيئة له ولا شكل كالمجرد المضاف اذا صار مجرداً مرسلاً فحشره حشره بعينه و ان كان منسلخاً عن الكونين الصوريين و يكون الصور كالاظلة الغير الملتفت اليها و كذا الثاني من الثالث له عموم الجريان و تصحيح الهوهويّة من باب جامعية الكامل فعليات الناقص دون حده و فقده لا من باب جامعيّة الفصل الاخير

سوابقـه .

قوله (ص٣٦٢، س١٤) : «بل الوجود كلما كان اقوى كان اكثـر حيطة...»

و نعـم ما قيل :

زلف آشفته‌ٔ او موجب جمعيت ماست چون‌چنين‌است پس آشفته‌ترش‌بايدكرد

وما قيل ايضا :

از خلاف‌آمد عادت بطلب كام كـه من كسب‌جمعيت ازآن زلف پريشان كردم

و كلما توغل في‌الجمعيّة اشتـدت الوحدة لان‌السلب والفقدان يَقِلُّ ويندر الى ان يعوز و يفقد والوجود والوجدان‌يتوفر و يعزز الى ان يحيط بالكل وتكون اوحـد .

قوله : «كوجودالافلاك والكواكب» لعلّك تقول: ليست هذه من قبيل‌الصور المثالية التي في عالم‌المثال‌الاكبر اوالاصغراذ لا مادة في‌المثال اصلاً بخلاف هـذه فالهيولى وان لم يكن قوّة فعليه‌ٔ لكنـهاقوة انفعالية فلا نسلم ان وجودها بلاشركة الهيولى مطلقا كيف والهيوليات متخالفة‌بالنوع‌عندالمشائين‌فهيولى كل‌فلك‌متخالف نوعا مع هيولى‌الفلك‌الآخر و كذا مع‌الهيولى‌المشتركة العنصريّة فعنـدهم هيولى كل فلك تستدعى صورته‌الخاصه‌ٔ ومقداره‌الخاص . فنقول: اولاً بناءً [على] ما قاله (قدس‌سره)على‌مذهب‌آخرمن‌انهيولى‌الكل‌واحدة وانها بما هي هيولى لااختلاف‌فيها اذ لا ميز في صرف‌القوة .

و ثانيا : انه استعمل لفظ‌الاستعداد وهوالقوةالشديدة القريبّة السابقةزمانا كما قال بعد سطر بلا شركه‌ٔ الهيولى بالاستعداد ولم يقل بالقوة .

و ثالثا : انه استعمل لفـظ مادة في‌موضعين و هي‌الهيـولى المعجمّة و حيث

قرن‌الهیولی بالاستعداد و علّل بقـوله اذلا مادة قبل وجودها اراد بهاالهیولی‌الثانیة والمعجمّة ای لا مادة سابقة علیها سبقـازمانیا حیث انّهـا مخترعات والمخـترع غیرمسبوق بمدّة حتی یکون خصوصیةالمقدار منسوبّة الی‌المادة المعیّنه کما فیـ العنصریات حیث ان‌المادة الرطبة تستدعی‌المقدار العظیم فی‌المنـامیات لقبول زیادة التمدد من‌القوة المنمیّة اذالرطوبّة کیفیّه بها یکون‌الجسم سهل‌الانقیادو المادةالیابسة تستدعی‌المقدارالصغیر فیها لعدم تمکنهـا من قبـول‌التمدد من‌المنمیّة اذالیبـوسة کیفیّة یکون‌الجسم بها غیرالانقیاد و قس‌علیه‌الهیئآت والصفات الاخری و من قبل الافلاك والصور المرآتیّة .

قوله : «ولا شبهة ؛ الی قوله: لها وجود» لکونها متمیزة و مؤثرة و مخبر عنها وکل من ذلك دلیل‌الوجود .

از خیالی صلحشان و جنگشان وز خـیالی نامشان و ننگشان

اللهم الا بالنظرالعامی الجاهل فیقول بانها معدومة ولا یفهم انها هی‌التی یذعن بوجودها فی نومه او مرضه او اختلاساته‌الاخری .

قوله (ص۳٦۳، س۱۲) : «ولضعف‌الهمة»

و لکونها مرائی ملاحظةالخارجیات المادیّة و کونها مما ینظر بها لا مما ینظر فیهـا .

قوله (ص۳٦۳، س۱٦) : «انك قد علمت ان‌القوة الخیالیة ......»

لعلّك قد سمعت سابقاً ان‌الخیال شأنـه لیس الاالحفظ والمدرك حین‌التخیّل فی‌الیقظة اوالنوم هوالحس‌المشترك فانـه یدرك بوجهه‌الداخلی اذ علمت انه کمرآت ذات وجهین بسایط‌الصور المحزونة فی‌الخیال وما رکّبه المتخیلة منها ثم یحفظ‌الخیال

هذه‌المخترعات ايضاً فالاولى ان يجعل من‌الاصول تجرد الحس المشترك بل جميع‌ الحواس الباطنة اذ لولاها لما حصل‌الاطلاع على جزئيات مافى‌الجنة والنار حيث ان العقل يدرك‌الكليات لا غير الا ان تجـرد‌الخيـال لما كان احوج لتبقى الموعودات فى‌الذكر بكل احد بما يوافق ملته و لذا قال تعالى «وأتوا به متشابها» اقتصره على ذكـره .

قوله (ص٣٦٤، س١) : «ان‌الله تعالى قد خلق‌النفس.....»

الفرق بينه و بين‌الرابع غير خفى اذ فى‌الرابع كـان‌الكلام فى تعيين الصوَر والمقادير حيث لا يلزم‌التخصيص بلا مخصّص و فى‌السادس كان فى انفسها و ايضـاً كان‌الكلام فى‌المزاج فى ان‌الصور والمقادير تكون من‌الجهات الفاعلية ولم يخـرج منه ان‌الفاعل ما هو و هنا قد خرج انـه‌النفس باذن‌الخلاق‌المطلق .

قوله (ص٣٦٤، س٢) : «بلامشاركة‌المواد......»

فالنفس‌الناطقة فاعل الهى لأنّها تخرج الصور من‌الليس المـحض الى‌الايس لا كالفاعل‌الطبيعى فانه مبدء‌الحركة اذ‌المادّة كالعناصر موجودة و هو يركّبها ويغيرها من حال الى حال .

قوله (ص٣٦٤، س٤) : «والاشخاص المجردة»

كالكليات العقلية فانها من حيث انها فى موضوع شخصى هوالنفس شخصيات هذا على‌المشهور و على رأيه (قدس سره) شخصيتها اظهر لان شخصها وجودها كيف و هى ذوات مجردة و مثل نورية مشاهدة‌عن بعد و كالنفوس‌القدسية‌المتصورة من اهل‌القدس لاهل‌القدس .

قوله (ص٣٦٤، س٨) : «بالوهم»

انما نسب الی‌الوهم مع ان‌هذاالمخلوق صورة لان‌الوهم رئیس‌القوی‌الحیوانیّة و مستعملها بحیث قیل ان‌النفس الحیوانیّة‌هی‌الوهم وما عداه قواه و قد قیل ان‌النفس الحیوانیّة مجموع‌القوی و هذا سخیف للزوم‌التركیب والحق انهاالاصل‌المحفوظ فی القوی .

قوله (ص٣٦٤، س١٠) : «والعارف یخلق بالهمة»

العارف اما عارف بمعنی‌المطلع علی‌الحقایق فقط واما عارف بمعنی‌المتصرف المقتدر فقط واما عارف بمعنی‌الجامع‌لهماوهو ذوالریاستین الفایز بالحسنیین فمراد الشیخ بالعارف:الاًخیران، لاالاول ومراده‌بخارج محل‌الهمّة انه یصیر عینیاً مشاهداً للحس‌المشترك لا انه فی‌المادة .

قوله (ص٣٦٥، س٤): «مع صفاءالمحل»

والمراد بالمحل‌الهیئة و صفائها بالنسبة الی‌المادة اولاً مواد طبیعیه لصــور اخرویّة ، و كذا بالنسبه الی ماهیات‌الصور الدنیویّة اذ للكلی الطبیعی حصص اوــ المراد به‌القالب المثالی اوالمراد به‌النـفس‌من‌حیث انها مـظهـر بفتح‌المیم للصور فی مقامها النازل الجزئی كما انها مظهر بضم‌الــمیم فی مقامها العالی الكلی فمن حیثــ الملكات الحمیدة فاعل و من حیث انهــاملتذة قابل و نعم ما قیل [1] :

كانِ قنــدم نیستان شكــرم هم زمن میرویم و هم من‌خورم

قوله [2] : «الهیولی التی هی‌القوّة» كذاالظلمة والصورة ای‌الصورة التی هی

١ـ والقائل هوالعارف‌القیومی مولاناالرومی (قـده)

٢ـ قوله: الهیولی ٢التی هی‌القوة . ما راینا موضـع‌هذه‌الحاشیة

٢ـ قوله: «الهیولی الی آخره» لم یوجد فی‌الصفحة التی حاشیته هذا ولا قبلها ولا بعدها علی قلنــس ان

ذات ثلاث شعب من الطول و العرض و العمق و هي التي عالمها فرق الفرق متشابكة بالعدم من حيث شوبها لتباعد المكاني و السيلان الزماني من جهة تبدلها الذاتي و تجددها الجوهري فيغيب بعضها عن بعضها و بعضها عن كلها و كلها عن كلها و كذا الطبيعة السيالة التي هي المنوعة للاجسام اولا و المحمية المذيبة للاجسام النوعية و هذه الثلاثة يظهر ناريتها و ظلمتها لمن اليها وحدها و بشرط لا عرية بريه عن الانوار التي معها من الحيوة النفسية و العقلية و الحيوة السارية الالهية و توابعها فعند ذلك يظهر موحشيتها و ظلمتها و دثورها و اذابتها كما في يوم تميز الخبيث من الطيب لان النور و الحيوة و البقاء و الثبات و غيرها من الكمالات تعود الى صقع الله نور الارضين و السماوات فلم تبق لها الا الدثور و البوار و التعدد و التفرقة و التبار و المجد و العظمة «و الملك لله الواحد القهار[1]» و سبب ايلامها لاهلها ان يوم كشف الغطا لا يبقى في كفهم من الوجود الا هذه التمددات و التجددات بل العدمات و كانوا صفر الكف عن الفعليات و المجردات لرجوع كل شيء الى سنخه الوحدة و الجمعية و النور الى نور الانوار و القوة و التفرقة الى دار البوار سجن الملك القهار و هؤلاء طلبهم و محبتهم و عشقهم في الدنيا كانت مصروفة الى الطبيعة و لوازمها و الى الاجسام و قواها .

قوله (ص٣٦٥، س١١، ١٢) :

«ان المادة ؛ الى قوله : ليست حقيقتها الا القوة و الاستعداد» اعمال هذا الاصل من وجهين:

احدهما ان المادة في الدنيا لاجل ورود الكون و الفساد و حمل القوة و الاستعداد و هذه لا يكون في عالم الآخرة لانه عالم الوصول الى الغايات و انقطاع الحركات و هي

هذه التعليقة مما كتبه المصنف على موضع آخر من كتب المصنف .

[1] ــ سورة ٢ آية

دارالمثوبات والمجازات وليس هناك سبق استعداد زماني و استكمال هيولاني لانه بعد طي السماوات ولوازمها وليس في عرض هذا العالم بل في طوله والدنيا مزرعة الآخرة يوم حصاد المزروعات فالمادة غير موجودة هناك والاانقلبت الآخرة دنيا.

و ثانيهما : ان ليست حقيقتها الاالقوة والقوة ليست شيئاً فعلياً و ليست هوية الشيء المادي بها حتى لو لم تكن الهيولي في الموجودات الاخروية لم يتم عينيتها مع الموجودات لان جميع ما هو من باب الفعليات حتى الامتدادات والصور الجسمية موجودة فيها والمفقود ليس الاالهيولي التي هي من باب العدم و عليها مدار الدنيوية و تلك الصور اخروية .

قوله : «و منبعها الامكان الذاتي» فان العقل الفعال بوجوبه منشأ النفوس الناطقة و بوجوده منشأ الصور النوعية الطبيعية و بامكانه منشأ الهيولي المشتركة .

قوله (ص٣٦٥، س١٦) : «منقسمة الى طائفتين»

و بعبارة اخرى الى سلسلتين: سلسلة العقول الطولية لمكان العلية بينها و لكن يصدر عن كل واحد منها واحد منها على رأيهم و هي الانوار القواهر الاعلون و : سلسلة العقول العرضية والطبقة المتكافئة التي لا علية لكل منها بالنسبة الى الآخر وهي المسماة عندهم بارباب الانواع واصحاب الاصنام و هي الانوار القاهرة الادنون و لكل منها علية بالنسبة الى الافراد الطبيعية من نوعه بل هذه الطائفة منشعبة ايضاً الى طائفتين طائفة ارباب انواع عالم المثال من الصور اللطائف القائمة بذواتها و طائفة ارباب انواع عالم الطبيعة من الصور القائمة بالمواد كما هو مشروح في كتبهم .

قوله (ص٣٦٧) : «و روحه باق»

ولو لم يكن الابقاء للروح لكفى لان شيئية الشيء بالصورة والروح صورة بمعنى

مابه‌الشیء بالفعل کیف والصورة العنصریة بمعنی هیئته و شکله ایضاً باقیة فمع بقـاء هذیة الروح وان تعلق بصورة طیر مثـلاً لکان ذلک البدن الانسانی هذا البدن الطیری والمراد بتبدل الصور تبدل الصور الدنیویة والبرزخیة والاخرویة .

قوله (ص۳۶۷، س۱۶) : «والفعل هناک مقدم علی القوة»

والقوة فی موضعین لیست بمعنی واحد فان القوة الدنیویة الاستعداد والقوة الاخرویة القدرة والشدة و هی الملکات التی هی مبادی القوی الاخرویة والملکـة بعد تکرار الفعل فهذه هی القوة التی هی اشرف من الفعل الذی هو نفس الصـورة المنبعثة عن الملک وایضاً یمکن ان یکون القوة المتأخرة عن الفعل فی الآخرة کون الملکة بحیث ینبعث عنها الصور فان الکون المذکور متأخر عن نفس ذات الکون وایضاً هی القوة بمعنی شدة التأثیر و حصلت بعد تکرر الافعال و هذه القوة اشرف لان تکرار الفعل لاجلها و وسیلة الیها و غایة الشیء اشرف منـه .

قوله (ص۳۶۹، س۱۳) : «والاخری بمنع فناء الانسان....»

هؤلاء وان نطقوا بالحق من ان الانسان لا یعدم بالحقیقة لکنهم فی شقاق مـع اهل التحقیق حیث ان شیئیة الشیء علی قول هؤلاء بالمادة لا بالصورة بل تشخصه ایضاً بالمادة فی تجرد بقاء اجزاء متجزیه او غیرمتجزیه من اجزاء بدن الانسان الاصلیة لو صح بقاؤها معطلة یقولون انه باق بعینـه والاجزاء الاصلیة هی الاعضاء المتخلقة من المنی کالاعصاب والاوتار والعظام والعضلات والشرائین والاوردة و نحوها والحق ان شیئیة الشیء بصورته والانسان لا یعدم بالحقیقة بل کل شیء یعدم علی الظـاهر و هذا انما هو لاجل بقاء صورته فی علم الله بل فی الالواح العالیة بل فی النـفوس الارضیة والارتفاع عن نفس الامر، بالارتفاع عن جمیع مراتبها و بالارتفاع عن مرتبة

مخصوصه" كلوح المادة فقط .

قوله (ص٣٦٩، س١٩) : «بناءاً على ان الروح جرم لطيف»

فليس مجرداً فى ذاته فضلاً" عن التجرد فى فعله حتى يقال يصير الروح غنياً عن البدن و عن استعمال قواه مكتفياً بذاته ويصير عقلاً" بالفعل بل عقلاً" فعالاً" مبتهجاً بذاته و بما هو باطن ذاته فرحاناً بلقاءالله تعالى وملائكته المقربين والعقول القديسين لان المدرك لا بد ان يكون من سنخ المدرك بل الوصول الى الغايات و نيل المجازات بنحو التحول والفناء لا الاتصال الاضافى فاين الجرم اللطيف من هذاالمقام الشامخ الشريف فالموت عندهم انعدام ذلك الجرم و ذلك البدن والله تعالى يعيدهما اى يوجدهما تارة" اخرى للحساب والمجازات بناء" على جواز اعادة المعدوم بعينه او تفرق اجزائهما لا انعدامهما والاعادة جمعهما بناء" على ان شيئية الشىء بالمادة لا بالصورة كما مر" .

قوله : «كما بينه العلماء...» حاشاهم عن ذلك الا واحد من الاطباء وهو «محمد بن زكريا» و قوله غلط لان لذة النظر الى وجه الجميل من غير سبق للاشتياق والابتلاء بفراقه ليست رفع الالم بالضرورة ولوكان فى بعض اللذات رفع الم كان ذلك الرفع من عوارضه لا ذاته فهو من باب اشتباه ما بالعرض بما بالذات نعم وربما يناسب ما ذكره لمقام الموعظة بان يقال: لذة الاكل رفع الم دغدغة السوداء لفم المعدة و لذة الشرب رفع الم التهاب الاحشاء و لذة الوقاع رفع الم دغدغة التى للاوعية و هكذا لكى ينزجر الطباع و يتقبل الاسماع و ان كان رفع الالم مثلاً" مفهوماً واحداً و يتحقق بغذاء ما و لذات المذوقات درك خصوصيات ومزاياوجوديات غير محتاج اليها فى رفع الم الجوع .

قوله (ص۲۷۱، س۱۰) : «يلزم اما تعذيب‌المطيع»

يعني ان لو حظ وصف‌الكفر قيل : انه كافر بقول مطلق فان بدن‌المؤمن انطوى فيه فعذب يلزم تعذيب‌المطيع و ان روعي‌جانب‌الايمان و نعم يلزم تنعيم‌العاصى و ان لو حظ‌الجسمانى والوصفان فعذب ونعم‌يلزم اجتماع‌المتقابلين في جسم واحد .

قوله (ص۲۷۱، س۱۲) :

«والجواب بتذكر ما اسلفناه فان حقيقة المؤمن بصورته والصورة بمعنى مابه الشيء بالفعل في‌المؤمن نفسه‌الناطقة بل‌المؤمن بروح‌الايمان و بالعقل بالفعل‌النظرى والعملي و محل‌الايمان لا يمكن ان يؤكل[1] بل ما يمكن ان‌يناله الكافر‌الواقع في‌هاوية الطبيعة و لوازمها . اين‌الدرة البيضاء من‌ذرة‌الهباء والصورة بمعنى هيئة هيكله لا تصير ايضاً مادة لصورة اخرى «اذ صورة‌بصورة لا تنقلب» والتصادم فيها واقع و كل مادة اذا اخذت مع صورتها‌الملتبسة‌بهافهي مادة لصورة اخرى بالعرض كما قرر في موضعه فكل مأكول انخلع عنه صورته‌السابقة ثم يكتسى صورة‌المغتذى فما يصير جزء بدن الكافر هو‌الهيولى المجسمة والايمان ليس بالهيولى ولا بالجسم .

قوله (ص۲۷۱، س۱۸) :

«والجواب بعد تسليم ما ذكر ان‌الهيولى قوة قابلة.....» هذا جواب جدلي ضعيف بنائه على تسليم ان‌الهيولى لاعلاقة‌لها مع مقدار مخصوص وليس في ذاتها قبول كم مخصوص لكن بمجرد هذا لايتم‌الجدل لان‌الهيولى و ان لا علاقة لها مع المقدار‌المخصوص الا ان تناهي‌الابعاد‌بالبراهين المحكمة اوجب التخصيص و هيولى‌الفلك ايضاً لا تقبل غير مقداره اما بذاتها كما عند‌المشائين لقولهم باختلاف ـ

۱ـ اشارة الى ما ورد من بعض المتنا : ان‌الارض لا ياكل محل‌الايمان

النوعی فيها واما بصورته النوعيئة كمـاعندالمصنف (قدس‌سره) فكيف مع‌الابدان الغيرالمتناهية واماالقبول على‌التعاقب‌الزمانى الذى جعله المجيب فرداً خفياً ولا فرد جلى هنا ففيه انه لو جازالتعاقب الزمانى‌فى‌النشأة الاخرى ولم تصير حينئذ نشأة دنيوئة لكفى فى‌الجواب ولم يكن حاجةالى عدم علاقة الهيولى بالمقدارالمخصوص والمساحة المحدودة فان قبول‌الهيولى المقادير المتعاقبة هناك يكون كما هنا .

فالجواب‌التحقيقى كما اشار اليه (قدس سره) بقوله : و زمان‌الآخرة......... ان‌الصورةالبرزخيئة والاخروية غير محتاجة الى‌المادة الدنيوية اذ لو كان معهـا هيولى لكانت عين‌الدنيا لا مجازاتها و مكافاتها ولو قلنا : ان‌الملكات مواد صورهـا لـم‌يكن‌المادة بالمعنى‌المصطلح بل بمعنى‌آخر و زمان‌الآخرة فى عين كونه كساعة بل كلمح‌البصر او هو اقرب لكونه‌السرمد[1] والدهر على مراتبه والكل بسيطمبسوط فهو كما وصفه‌الله تعالى بقوله : «فى يوم‌كان مقـداره خمسين الف سنة» فكيف اسبوعه و شهره و عامه فهو وعاء نسبته الى‌جميع مراتب‌الدهر والـزمان نسبةاليوم الزمانى الى ساعاته و دقايقه بل نسبة‌الحق‌المحيط الى‌الوجودات و مكانها فى عين كونه كنقطة كما ورد «ان‌الاولين والآخرين يحشرون فى صعيد واحد» مشتمل على اراضى نورية كل منها غير متناهية بعضهابيضاء وبعضها صفراء و بعضها خضـراء و بعضها حمراء «يتبدل‌الارض غيرالارض واشرقت‌الارض بنور ربها» فيسع كـل الخلايق والحقايق .

قوله (ص٢٧٢، س١١) : «والذين لم يدخلواالبيوت من ابوابها»

ولو دخلوالعلموا ان‌النفس‌الانسانية من شأنها السعة والاحاطه: «اشعرت بذلك

١ـ لان‌السرمد عبارة عن نسبةالثابت الى‌الثابت

او لم یشعر و لعثروا علی ما عثر ابو یزید(قدس‌سره) بما قال : «لو اجتمع العرش و ما حوله فی زاویة من زوایا قلب ابی‌یزیدلما احس به» و لظفروا علی ما ظفر علیه‌ـ المصنف کما قال فیما سبق‌النفس‌الانسانیة من شأنها ان تبلغ الی درجة یکون جمیع الموجودات اجزاء ذاتها و لــدروا لا اقل‌ان عالم‌الآخرة عالم تام والعالم حایزجمیع ماهو من لوازمه و ضــروریاته من سنخه‌مکاناً او زماناً او غیرهما فله مکان من‌نفسه یناسبه لا یصادم متمکناً من متمکنات هذاالعالم‌الطبیعی سماویاته و ارضیاته و زمان یوازنه لا یصادم زمانیاً من حالیاته وغابراته‌فلا یجعل قطعات من مستقبل زمان عالم‌ـ الطبیعة وعاءً لنفسه لیکون ظالماً متعدیاًعلی مظروفاته و یکون‌التام محتاجاً الی‌ـ الناقص لأنه کما مر فی طول هذاالعالم لافی عرضه فلیس فی جهة من جهات هذاـ العالم ولا وضع له معه .

قوله (ص۳۷٤، س۱۰) : «والمتناسخ به شخص آخر»

کیف یکون شخصاً آخر والروح باق و هذیة البدن بالروح ففرض کون‌البدن بعد تعلق‌الروح شخصاً آخر فرض محــال‌و ایضا لو کان شخصاً آخر لم یردالعذاب علی‌الشخص‌الاول بعینه والحال‌ان‌التناسخیة جعلوا هذا من باب‌العقوبة .

قوله (ص۳۷٤، س۱۳) : «مع علم عودالبدن»

ای‌البدن الاول کما قال ببدن آخر سیما ان کان شیئیة الشیء عنده بالمــادة کما عندالبعض فعدم عود الأجزاء عــدم‌عودالبدن. ای‌البدن الاول .

قوله : «واشکل منه....» ولا یجوز تقریرالفرق بان سبب‌الصیرورة عین‌الاول وکونه حشراً لا تناسخاً ان‌المراد بالبــدن‌الآخر هوالمثالی لأنه علی هذا لا یلزم‌ـ التناسخ من رأس ولا حاجة الی ان یقال‌ان‌الشرع جوز هذاالتناسخ فالحق ما قاله

المصنف (قدس‌سره) من عودالبدن بعينه‌واجزائه بعينها، لان‌الحشر بالصورالبرزخية والاخروية حشر هذه‌الصورة و اجزائهـا بعينها لان تلك كمال هذه و غايتها فاحكام تلك يسرى الى هذه و تأخذها فلا يصح‌القول بان‌النفس متعلق بعدالمفارقة ببدن‌آخر اولا يعود الاجزاء الاول الا ما هو من‌باب‌النقص والفـقد ولا دخل له في وجوده ـ الفعلى و هذيته و هوالهيولى التى تـدورعليها رحى‌الدنيا .

قوله (ص۷۲۵، س۱۹) : «ولكل وجه»

اماالعقل الهيولانى فلأنّه يؤل الى ماذكره‌المصنف فانه خيال بالفعل عقل‌بالقوة واماالهيولى الاولى فلأنّه آخر جميـع‌مراتب وجودالانسان كماان‌العقل‌الهيولانى آخر مراتب وجوداته‌العـقلية فى‌النزول وكون‌الهيولى باقية من اجزاء بـدن‌الانسان واضح لانها امر واحد شخصى مشترك بين‌صورالكائنات ولا يبقى شىء من صورة لا الشخصية اى: شكله ولاالصورالنوعيّة من‌بدنه حتى:صورته‌الجسميّه- شخصها لاتبقى انماالباقى نوعها لان‌الصورةالجسميّة نوع‌منتشرالافـراد للـفلك‌الواقع فيها الرافع للاتصال المساوق للوحدة الشخصيّة واما‌بقاؤها مع‌النفس كما ذكره‌المصنف (قدس سره) فى موضعين فلأن بقاءالعقل‌الهيولانى و هو جوهـرالنفس بقاؤها معه و اماـ الاجزاء الاصليّة فليس المراد بها ظاهـرها بل‌المراد بها القوى كالخيـال والمتخيّل والحس‌المشترك و اماالنفس فى كلام‌الغزالى فالمراد بهاالنفسيّة وجنبة التعلق‌الطبيعى واضافتهاالاشراقيّه- و هى جنبتهاالصوريّةو مظهريتها لأسماءالله التشبيهية و عليهمـا يدورالنشأةالاخرويّة الصوريّة والتمطل‌فى‌البرازخ والحرمان عن عالم‌المعنى و جنه- الصفات و اماالجوهر الفرد فالمراد به‌الخيال لانه جوهر بـسيط و اماالاعيان‌الثابتةفهى آخر ما يبقى فى جانبه‌الذى يلى‌الرب وفى‌صقع‌الربوبيّة من جميع درجات وجوده و

برزاته في السلسلة الصعوديّة فعند مايسقطمنه كل العوارض واللواحق والغرايب يبقى العين الامكاني الذي هــو كنقطة سوداء تحت بيداء نور عقله الكلي و ذلك مابقيت اثنينيّته اذالمراد بالبلاء هوالفناء واما قول المصنف (قدس‌سره) فهو : القول الفحل والرأي الجزل من انه القوة الخياليّة و انهامجردة تجرداً برزخياً باقية دائماً .

ان قلت : القوّة العاقلة ايضاً باقية فــلا يختص البقاء بالخيال والمتــخيلة و نحوهــما .

قلت : المراد ما من شأنه البلاء والفساد او من شأن صنفه والصور المثاليّة من سنخ الصور الهيولانية فانه بقية من هذه الهيئآت «وأتوا به متشابهاً [1] » و عالم المعنى ليس من شأنه ولا من شأن صنفه الفساد و ايضاً مافي الحديث : «ان كل ابن آدم يبلى الا عجب الذنب منه» و عالم العقل و هوآدم الاول ليس ابن آدم بل هو أبوه .

و انّي و ان كنت آدم صورةً　　　فلي فيه معنىً شاهد بأبوّتي

قوله (۲۷۶، س۲۰) : «و يتوهم نفسه عين الانسان المقبور.....»

اى في صورة القبر كالحفرة المستطيلة و شيئية الشيء بصورته هذا هو صورة القبر الصورى الذي لابد[2] المؤمن ان يعتقدبه لااقل منه، والمحقق ينبغي ان يعلم هنا قبوراً فمنها (وراء ما سيذكر في الاشراق الثاني من المشاهد الثاني) قبر غبار العــلايق و ضغطته ضغطتها كما هو مشاهد للمراقبين ومنها: قبرالبدن. والقبر لغةً الغلاف فكما ان البدن قفص للطير السماوي بوجه فهــوقبر له بوجه آخر و منه ما قال المولوي :

هين كه اسرافيل وقتند اولياء　　　مرده را زايشان، حيوتست ونما

۱ــ س۲۸، ی ۲)

۲ــ لا بد للمؤمن ان..... دهط

جان‌های مرده اندر گور تن ... برجهد زآوازشان اندر، کفن
گویداین‌آوا، زآواها جداست ... زنده‌کردن کار آواز خداست

فهذا عذاب‌القبر [1].

قداختلف‌الملّيّون فی ان عذاب‌القبر دائم متصل بعذاب‌القيامة الكبرى او انه من باب متخلف من‌باب تحقق‌الطبيعة بتحقق فرد ما فينقطع الى ان تقوم‌القيامة‌ويدل على‌الاول قوله تعالى : «النار يعرضون [2]عليها غدواً و عشيّاً ، و يوم تقوم‌الساعة ادخلوا آل فرعون اشدالعذاب[3]» .

قوله (ص٢٧٧، س٢) : «اما مجردة او قائمة»

كلمة او للتقسيم والمراد بالمجردة المعقولات سيماً على قاعدة شهودالمثل الالهيّة و بالقائمة المدركات المنشئه الصادرة عن‌النفس فالمراد بالموضوع هو الموضوع الصدورى القابل بمعنى‌الموصوف و قد عبر سابقاً بالمظهر .

قوله : «على ان» اى مع ان .

قوله (ص٢٧٧، س٥) : «صح ان يقال ان‌الدنيا والآخرة حالتان للنفس»

وان يقال هذان القولان للاكابر وقدظهر وجههما امالاول فلان‌النفس مع‌كونها من عالم‌المعنى قد تصور ذاتها و تعتقد انهاالبدن‌الطبيعى و انها فى‌الحيز و انها فى الجهة السفلى و نحوها و قد تصور ذاتهابانها متقدرة بالمقادير البرزخيّة ثم انها باعتبار حسن اعمالها وحالاتها و ملكاتهاالحميدة مصورة تصويرات حسنة و باعتبار مقابلاتها مصورة تصويرات رديّة موذيه كما فى‌الحديث «انما هى اعمالكم ترد

١ـ دفتر چهارم
٢ـ س٢٤، ى٦٢
٣ـ س ٢٢، س٢٨

اليكم» و مع هذا فالله هو المجازی المثيب والمعاقب اذ الوجود مطلقا من صقعه والوجود الخاص فی ايّة نشأة كانت مجعوله و قد لا تصور ذاتها ان وقفت لا صلاح العقل النظری و معرفة النفس القدسيّة فضلاً عن الكليه الالهيه بل تطوی بساط العالمين الصوريين فی ما مضی و يطرح الكونين و يخلع النعلين و اما الثانی فمعلوم ان النفس بالموت تخلص عن هذه المضايق البدنيّة و تمشيّة شواغل البدن و قعناء وطره الی فضاء واسع اخروی كخروج الجنين عن مضايق ثلاث و من ظلمات ثلاث مضايق المشيمة والرحم والبطن الی فضاء واسع هذا العالم و رؤية ابواه بل الموت الحقيقی خروج النفس الكلية والعقل من كل الهيئه البدنية الطبيعيّه والبرزخيه الی الالتحاق بالمعانی المرسله الملتحقة بمعنی المعادی المخاطبه بخطاب ارجعی و من كلمات النفس الكليّة العلويّة العليا سلام الله عليه:

جزی الله عنّا الموت خيراً فانّه ابرّ منّا من والدنيا و ارأف

قوله (ص۳۷۷، س۱۲) :

«فی ان الحكمة تقتضی بعث الانسان بجميع قواه» تعريض بمن يقول بالمعاد الروحانی فقط فان الباقی ليس الا العاقله المجردة و هی تدرك الكليات والمفارقات و ملاك ادراك الاجسام والجسمانيات القوی الجزئيّة و هی لا تبقی فمن ذا الذی يطلع علی المبصر الجزئی او المذوق الجزئی اوغيرهما من الجزئيات المرغوبة اوالمكروهة اذا لم يكن هناك مدرك جزئی و مثل حسی فنقول بعد ما حقق ان للنفس فی ذاتها سمعا و بصراً و غيرهما من القوی ان هذه القوی التی فی البدن الطبيعی تتحرك جوهراً و تترقی الی غايات و مجازات و كمالات وكمالها ان تستغنی عن المواد بذاتها و باطن ذاتها وقد علمت ان غاية الشیء لا بد ان يتحدبها و يتحول اليها و اذا كان للطبايع غايات

كما قال‌الحكماء فكيف لا يكون للقوى‌التى هى اعلى منها و اذا عرفت هذا فى الانسان الصغير فاجعله مرقاة لمعرفةالانسان‌الكبير كما قال (قدس‌سره) : و من‌تحقق بهذا...... فاقرء وارقأ و طبق‌النسختين وادر: ان‌التحولات الى‌الغايات و وصول المجازات و قيام‌القيامات طوليّة لاعرضيةو قد مرّ مفصّلاً فتذكر .

قوله (ص۲۷۸، س۷) : «الا ان حشر كل احد الى ما يناسبه»

فحشرالانواع الى ارباب‌الانواع و حشرالانسان الى رب‌الارباب المنطوى فيه ارباب‌الانواع و بلسان‌العرفاء حشر كل‌نوع‌الى اسم من‌اسماءالله تعالى وهو احدطريقى الوصول لها الى‌الغاية و حشرالانسان الى‌الاسم‌الاعظم و هوالله والطريق‌الآخرلوصول الانواع‌الاخرى الى‌الغاية ان كل نوعى طبيعى يصل الى باب‌الابواب و هوالانسان الكامل الواصل الى غاية‌الغايات لان‌فيضانه‌لاينقطع و كلماته لا تنفد ولا تبيد .

قوله (ص۲۷۹، س۱۲) :

«ففى‌التوراة ان اهل‌الجنة يمكثون فى‌النعيم عشر الف سنة» فى سفرالنفس‌نقل المصنف «قدس‌سره» خمسة عشر الف‌سنة[1] و يؤيده انه ان‌كان عشراً كان عشر آلاف سنة لان تميزه جمع مجرور والنكتة فى‌العدد ان كان عشراً ان‌الافلاك تسعه عوالم علويه والعالم‌السفلى واحد فالمجموع عشرة فاهل‌الجنة الصورية واهل‌النارالصوريه متعلقواالخواطر بعالم الاجسام والجسمانيات والكل محشورون مع ما تعلقوا بــه و هوالمراتب العشر وكل مظهر الف من‌اسماءالله‌الحسنى او ان‌المدارك‌الظاهرة والباطنة الجزئية عشرة والنفوس‌الجزئية ليس‌عالمهاالا هذه و معلوماتها الا مدركات هذه وكل من هذه مظهر الاسماء كما مر فاهل‌الجنّة لمــا كانت مداركهم و مــدركاتهم نورية

۱ـ مبحث‌النفس من‌الاسفار ط ۱۲۸۲ ﻫ ق ص ۱۰۸

واستجیبت وعوتهم «اللهم اجعل فی بصری نوراً وفی سمعی نوراً و عن یمینی نورا و عن شمالی نوراً» و هکذا و ذلک لانهم یدرکون آیات‌الله و یتدبرون فیها و ینظرون فی کل شیء الی وجهه الی‌الله صارت هذه بموجبة للورود الی‌الجنان بخلاف اهل النار فانهم اهل‌الغفلة والحجاب و ینظرون الی‌الجهات الظلمانیة من‌الاشیاء والی وجه النفس منها فیصیر موجبة للورود الی‌النیران وان کان خمسه عشر ان‌الجواهر التی‌فی عالم‌النفوس الجزئیة الصورة‌الجسمیة والصورة الطبیعیه والصورة النوعیه تسعة فالمجموع خمسة عشر وامر المظهریه کمامر ولک ان تحذف‌الصورة‌النوعیة‌الحیوانیة وتضیف‌المدارک‌العشرة وان شئت تضیف الی العوالم العشرة المذکورة المرکبات الخمسة الناقص والتام‌المعدنی والنباتی والحیوانی والانسانی کلها نوریة فی حق‌اهل النور و ظلمانیة فی حق اهل‌الظلمه و صیرورتهم ملائکة انما هی بعد خلاصهم عن عالم‌الصورة و هذا فیمن صاروا عقولاً بالفعل فی دارالحرکة وبعدالمفارقة صاروا معطّلین فی‌البرزخ الی ان برزت حسنه معانیهم خالصه غیر مشوبه و صیرورة اهل النار شیاطین فیمن «محّض‌الکفر محضاً» فی دارالحرکة الی ان صاروا مظاهر قهرالله

قوله (ص۲۷۹، س۱۳) :

«وفی‌الانجیل : الناس یحشرون ملائکة لا یطعمون....» لماکان عیسی علیه السلام روح‌الله جاء فی هذه‌الفقرة باحکام‌الروحانیین الذین صاروا عقولاً بالفعل و غلب علیهم اخلاق‌الملائکة بل اخلاق‌الله‌تعالی .

قوله (ص۲۸۰، س۱) : «وسؤال ابراهیم الخلیل....»

وقد اول انطیور الاربعة و هی‌البط والطاوس والغراب والدیک بالحرص والجاه والامنیة والشهوة والتفصیل من‌المجلدالخامس من‌المثنوی المعنوی و فی الصافی

بعد تفسيرالآية قال : فهذا تفسيره فيالظاهر؛ قال عليهالسلام و تفسيره فيالباطن خذ اربعة ممّن يحتملالكلام فاستودعهن‌علمك ثم ابعثهن فى اطرافالارضين حججاً علىالناس و اذا اردت ان يأتوك دعوتهم بالاسم الاكبر يأتونك سعياً باذن‌الله تعالى .

قوله : «والتحقيق انالابدان الاخروية....» يعنى انها جامعةللتجرد والتجسم فما منالآيات ظاهرة فيالتجرد ناظرة اليجهة وما منها ظاهرة فيالتجسم ناظرة الى جهة و ذكر (قدس‌سره) فى سفر النفس [1] وجهاً آخر فيالتوفيق و هو ان نحو وجود اهلالجنة ارفع من نحو وجود اصحابالنار والكاملون المقربون اعلى منهمافالتجرد لقوم والتجسم لآخرين بخلافالوجهالاول‌فان فيهالكل فيالكل.

قوله : «او قاموساً فيه دُردور» فيالقاموس الدُّردور ، موضع وسطالبحر يجيش ماؤه و منطبق بساحل بحر عمّان .

قوله : «غير انها اذا اردت ان يسلك‌علواً بان كست‌العقليات و خلعت‌العنوانات المطابقة للحقايق فى دارالدنيا الا انهالضعف ما فيها لها تعلق بالصور فتبطل فى البرزخ بحسب تعلقها و هذهالاهونية فيالكل كالاهونية فيالسعى لطالب العلم الاعلى؛ باكتسابالحكمة الوسطى .

قوله : «والنطقية والقدسية» و قد عبّر منهما فى حديث اميرالمؤمنين على (عليهالسلام) بالناطقة القدسية والكليه الالهيه .

قوله : «مثال ذلك‌الكلام» ما اطبق المثال بالممثل اذالانسانالكامل كلمة ؛ و كلمة منه اسمه [2] المسيح» والنفس كلمةوالعقلالكلى «كلمة تامة» .

١ـ سفرالنفس ط ١٢٨٢ هـ ق ص١٩٥

٢ـ س ٣، آية ٤٠

قوله : «في منزله صدره» المراد بالصدر الخيال و بالقلب العاقلة» .

قوله : «فان من البواطن ما ينزل فيه لزيارته كل يوم الوف من الملائكة والانبياء والاولياء» زيارة الوف من الملائكة ايّاه اتصاله بالكليات و بالعكس فان ادراك الكليات مشاهدة العقول فی عالم الابداع فكلّ كلیّ مطابق للواقع عقل محاك عما فی علم الله العنائی او مشاهدة الحقايق فی العقل الفعال سيما اذا كانت الصور فی النفس من العقل علی سبيل الرشح .

وجه آخر : الاتصال او الاتحاد بكل عقل اتصال او اتحاد بكل العقول المفارقة اذ كلها فی كلها اذ لا حجاب فی المفارقات. وجه آخر كل خاطر نورانی ملك من ملائكة الله يسددك الی الصواب و يدلك علی الخير فان الخواطر الملكية كلمات الملك معك و ظهوراته و ظهور الشیء ليس مباينا عنه ومن هنا[1] ورد «لقد تجلی الله تعالی فی كلامه لعباده ولكن لا يبصرون» و مثله كل خاطر ظلمانی شيطان يغويك و يسد سبيلك الی الله تعالی :

هر ندائی كو، ترا بالا كشد	آن ندا، ميدان كه از بالا رسد
وان ندائی كو ترا حرص آورد	بانگ غولی دان كه او مردم درد

و هذه غير الملائكة الداخلين فی وجودك ندمائك وقرنائك من قواك النورانية الجزئية والكلية و ملكاتك الحميدة العلمية والعملية كما يأتی فحبّذا النديم و نعم القرين واما زيارة الوف من الانبياء والاولياء فيستنبطها اللبيب مما ذكرناه فان

۱ــ والقائل بهذا الكلام الذی يلوح منه انوار الولاية هو الامام السابق المحق جعفر بن محمد الصادق (ع) وهذه الرواية قد نقلها العامة والخاصة فی كتبهم و قد نقل انه عليه السلام يصير فی الصلوة عند قرائة سورة من سور القرآنية مغشيا عليه و قد سئل عن علته فقال اكرر الاية حتی اسمعها من قائلها و قد قال صاحب العوارف: كان لسان جعفر بن محمد كشجرة موسی حيث نادت: بانی انا الله .

روحانيتهم العقول الكليئة فان العقول الكلية الصاعدة فی السلسلة الصعودية بازاء العقول الكلية المفارقة التی هی وسايط جوداللّه فی السلسلة النزولية و كما قلنا ان الاتحاد بعقل اتحاد بكل العقول كذلك المؤمن مرآت المؤمن و انما المؤمنون اخوة .

« متحد جانهای شيران خداست »

وايضاً عرفانك بحق كل نبی و امام ظهوره علی قلبك بروحانيته فان الاشياء تحصل بانفسها فی الذهن علی التحقيق وكذا تأدبك بآدابهم و تأسيك بجنابهم وتخلقك باخلاقهم و تكرمك بكراماتهم كما مر سابقاً ان غلبة الروحانية عليك عيوديتك و من هنا ورد فی الدعاء «اللّهم انی اصبحت اشهدك و كفی به شهيداً و اشهد ملائكتك و انبيائك و رسلك والصالحين من عبادك وامائك» (الدعاء) و فی الحديث «اعرفوا اللّه باللّه والرسول بالرسالة و اولی الامر بالامر بالمعروف والنهی عن المنكر» و هذه ما وراء ما هو حظك منهم من مقامك الذی هو من مقاماتهم وشريعتك و طريقتك اللتين هما من شرايعهم و طرايقهم و موالاتك اياهم و فنائك فيهم و تجليهم بروحانيتهم عليك و ايابك اليهم .

قوله (ص٢٨٢، س١٨) : «لزيارته كل يوم الوف من الملائكة»
ای الدواعی الی الخيرات والملهمين للصواب فافهم .

قوله : «والا فيلزم ان يكون قد خرج و زال عن علم اللّه تعالی» وجه آخر : كل شیء تحقق فی احدالازمنة او فی مرتبة من المراتب فكما يمتنع ارتفاعه من مرتبة من نفس الامر فكذلك يمتنع ارتفاعه من مطلق نفس الامر لان ارتفاع الطبيعة بارتفاع جميع الافراد. وجه آخر: كل موجود يمحوعن لوح ما من الالواح فهوثابت فی المراتب والالواح الأخر منها : الواح الاذهان السافلة و منها: لوح النفس المنطبعة الفلكية

ومنها : الواح النفوس الكليه و منها : الاقلام العقليه و منها : علم الله الذی لا یشذ منه شیء جلیل او حقیر کلی او جزئی وکنها اطوار و شئون لشیء واحد و هو الاصل المحفوظ فی الکل ومن هنا یقال مجموع الموجودات من حیث هو موجود یمتنع ان یصیر لا شیئاً محضاً و بذلک یثبت وجود الواجب بالذات .

قوله (ص٢٧٣، س١٢) : «هو مقدار تکونهما التدریجی.....»

مقدار «مفعول فیه» بتقدیر «فی» لان قدر الحرکة هو الزمان و لفظ «فی دار الدنیا» هو خبر المبتداء والمراد بالغیر هنا قریب من معناه اللغوی و انما اعربنا الکلام هکذا لانّ الوقت لیس قبراً کما دلّ قوله : «وهی مقبرة ما فی علم الله تعالی».

قوله (ص٢٨٣، س١٣) : «وبعد صدورها عنها»

المراد بالصدور الرجوع بعد اخذ الماء من المورد کما هو قاعدة الفصحاء یردفون الورود بالصدور کما قال الله تعالی: «حتی یصدر الرعاء» و قال الشاعر:

ملک اذا ورد الملوک بمورد — و بخاه لایردون حتی یصدر

اذ هنا شبّه المصنف (قدس سره) فی الضمیر الوجود الدنیوی بالماء فاستعمل الورود والصدور .

رگ رگ است این آب شیرین آب شور — در خلایق میرود تا نفخ صور

قوله (ص٢٨٤، س٢) : «نقطة الفرش»

عبر بالنقطة هاهنا اشارة الی حقارته فان العناصر التی فی الارض بالقیاس الیها حقیرة بالنسبة الی الافلاک کحلقة فی فلاة و کل عالم الاجسام بالنسبة الی عالم النفوس کحلقة فی فلاة و عالم النفوس بالنسبة الی عالم العقول کحلقة فی فلاة و قد ورد نظیر هذا فی الحدیث .

قوله (ص٢٨٤، س١٩) : «والفرش مقبرةالاجساد الفرشية»

والمراد بالفرش ما هوالاعم من صورة الماديّة والبرزخيّة حتى تشمل الحيوة النباتيّه والحيوانيـه والاخرويه فصوربرزخيه للفرش فرش و كذاالقبر والمقبور والمراد بالبدء فيالاقتـباس الدنيا و هوعلى وفقالبدء فيالعلمالازلى .

قوله : «لا يمكن بقاؤها في دارالقرار و انتقالها بعينها» ان عادتالضماير الى الاعراض فالامر ظاهر و ان عادت الىالطبيعة فعبرالتنقل منها الى دارالقرار،الطبيعة المقـسورة على طاعة النفس كرهاً و امـاالمجبولة على طاعتها فتبقى معها و تـدور معها حيثما دارت .

قوله (ص٢٨٥، س١٠) : «وما يقع فيها»

اى المقولة التى تقع فيهاالحركة و هى اربع علىالمشهور و خمس علىالتحقيق ان قلت : لا نضايق معكم فى انتفاءالحركةوالزمان واما ما فيهالحركة فكيف تقبـل منكم فانها اذا لم تكن بهناك والاعراضالاخرى كمتى و ان يفعل و ان ينفعل عدمـ القرارمعتبر فىمفاهيمها والاضافة والجدة تابعتان فىالحركة لغـير القار فيلزم انلا تكون فىالآخرة عرض اصلاً فيلزم انلاتكون هناك لون و شكل و وضع و اين و غيرها فكيف يستقيم المعادالجسمانى ؟ .

قلنا : قيدالحيثيّة معتبر، فالمراد ما يقع فيـها من حيث تقع فيها فالاعـراض كالطبيعة التى هى بنوعيتها بما هى سيّالات منتفية فىالآخرة و بما هى ثابتات وما هى من عالمالنفوس باقية فيها و قد اشارالى هذا بقوله : بلااعراض هذهالدنيا ولم يكن له صفات مستحيلة........

قوله (ص٢٨٥، س١٤) :

«وهو عالم تام لا ينتظم مع هذاالعالم فى سلك واحـد....» يعنى انه لما كان عالماً تاماً كان غنياً عن هذاالعالم ومكانهو زمانه و جهته ولا وضع له معه بل كـان زمانه و مكانه و جهته و جميع ضرورياتهمعه و من سنخـه و ذلك ايضاً اذا اخـذ مبعضاً كالخاصّة المثاليّة الانسانيه- فى ابعادالمكانيه- المثاليّة و اما اذا اخذ ذلك العالم بتمامه فهو عالم تام والعالمالتام لامكان له وكهـذاالعالم اذا اخذ تاماً فانـه باجمعه لامكان له ولا زمان ولا وضع ولاجهـّة والا لزمالخلف فلا يصادم هذاالعالم بان يكون فى مكان من امكنته فيزاحـممتمكناته و بان يقوم فى زمان من ازمنتـه فيزاحم مزمناته و يؤل الى نفـاد كلماته وانّها لا تنفد ولا تبيد .

قوله (ص٢٨٥، س١٩) : «بل كاخاطةالروح بالجسم»

و ذلك ما قلنا : ان قيامالقيامـّة او بلوغالاشياء الىالغاية طـولى لا عرضى و بعبارة اخرى توجّه الىالباطن و لباطنالباطن لا منالظاهر الىالظاهر الّذى بجنـبه كما انالروح المثالى والروحالفعلى والروحالفعلى والروحاللاهوتى فى طول جسد الانسان الكامل لا فى عرضه و هى باطنـهوباطن باطنه و باطن باطنه و كلها بالمراتب التى فى كل من كلها غاياتهالطولية الىغايةالغايات فليس زمانالا ٓخرة فى تلو هذا الزمان تلواً زمانياً وان كان فى تلوـّة تلوادهرياً ولذا من يسئـل «عنالساعة ايّان مرّسيها» لا يمكنه فهمالجواب اذلم يـأتالبيت منالباب ولم يؤدـّ على وجهالخطاب حيث ترقب خاصية نشأة فى نشأة اخـرىتخالفها فمع انه يجاف بجواب شاف و هو ان علمها عند ربى لا يتفطن اذ ليس له مقامالعندية فـلا يعلم انالحضراتالربوبيـّة اللاتى هى درجاتالا ٓخرة فى باطن هـذاالعالم وفى طوله و فى مقاعدالصدق عنـد

مليك مقتدر و صادق و حق انه يجيىء بعدالعالم الطبيعى بعديّة دهرية و سرمديّه .

قوله (٢٨٦، س١) : «بقى الجوهر المفردة»

اى الغير المركبه من الهيولى والصورة اوالغير المركبّة مع اعراض هذه الدنيا وهذه الجواهر هى النفس و قواها والصورة المثاليّة من البدن و فى الكلام اشارة الى توجيه قول المتكلمين الذين قالوا: ان الباقى من الانسان بعدالموت هو الجواهر الافراد ويعاد عليها تأليف مثل التأليف الاول .

قوله (ص٢٨٦، س٤) :

«ومدّة هذاالاضمحلال الى وقت العود زمان القبر و حالة البرزخ.... لعلّك بمعونة مسبوقيتك بقوله (قدس سره) سابقاً فقبر الحيوة الجسمانيّة النباتية والحيوانيه هو مقدار تكونهما التدريجى. تتوهم انّ المراد الاضمحلال الدنيوى والزمان الدنيوى و ليس كذلك بقرينة اردافه بقوله : و حالة البرزخ .... بل الحال تنكشف بان تعرف ان التفاوت بين الصور البرزخيّة والصور الاخرويّة بالضعف والشدة بمعنى ان الصور متى كانت متوجها اليها مشوبة بالهيئه المادية المأنوسه للنفس لقرب عهدها منها و توجهها ايضاً الى القفاء فى عين اقبالها اليها كان وجودها الرابطى للنفس ضعفاً فهى حينئذ برزخيّة و متى كانت غيرمشوبه بالهيئه الدنيويّة لطول العهد كانه منسى . و لعدم التوجه الى القفاء و شدّة اقبالها الى الصور المثاليّة اللازمة لاعمال النفس كانت شديدة اخرويّه و هذا معنى مدّة الاضمحلال اى اضمحلال الهيئآت الدنيويّة وزوال الضعف الّذى كأنها به صعد منامية بالنسبه الى الصور الاخرويه وان كان البرزخ يقظة بالنسبه الى الصور الدنيويّة اذالدنيا منام فى منام فالمراد بالعود

١ـ وان شئت تفصيل هذاالبحث فارجع الى ما كتبنا فى المعاد .

عودالحيوة الثانويّة وبروزالصورالاخرويةوبالقبر ليس قبرالحيوة الجسمانيه بل ما مر قبل‌الشاهد الثانى فی‌الاشراق‌السابع انه‌اذا فارق‌الانسان من‌الجسمانيّة بل ما مرّ قبل‌الشاهدالثانى فی‌الاشراق‌السابع انه اذافارق‌الانسان من‌الدنيا يتوهم نفسه عين الانسان‌المقبور و يجد بدنه مقبوراً ومايأتى فی‌الاشراق التالى لهذا بعد اسطر .

قوله (ص٢٨٦، س١٥) : «صورهاالطبيعية»

ليس المراد صور عالم‌الطبيعة بل‌المراد ان لها علاقة طبيعيه ذاتيه مع‌الاعمال والملكات .

قوله (ص٢٨٧، س٩) : «واماالبعث....»

هذا قد مرّ فی تعريف‌الموت لكن لما كان‌هذاالشاهد فی‌احوال‌النشأةالآخرة والبعث منها و لفظة من‌الالفاظ المستعملةفی كلام‌الله تعالى تعرض له و انّه مساوق للموت و هو لغةالايقاظ .

قوله (ص٢٨٧، س١٢) :

«ومن احب لقاءالله احب‌الله لقائه» محبّة العبد لقاءالله طلب الوجود السعى التجردی والتخلق والتحقق به و محبةالله تبعيته و تمكينه اياه و كراهة العبد لقاء الله تحققه بالوجود المحدود و عدم طلبه‌الوجود الاطلاقى و لو طلب رجع كليلاً حسيراً و كراهةالله ترفع وجوده و صفاته‌عن مجلاه‌الضيق و ايضاً فانها مظاهره و ايضاً محبّة العبد لقاءالله طلبه‌الصور التى هی غايات اعماله بنحوالتحول اليها سواء كانت مظاهراللطف او مظاهرالقهر كمن‌يقول:

« عاشقم بر لطف و بر قهرش بجد »

ومحبةالله لقاءالعبد هذاايضاًباعتبار وجهه[1] وايضاً محبةالعبد لقاءالله خروجه عن غبار

١ـ لان‌العبد وجه الله تعالى وجهةالعبودية جهة بقاء الانسان بقوله: و يبقى وجه ربك ذو....

الهيئآت المحيطة بنفسه بل من غبارالكثرةواستهلاك وجوده فيالوحدة و محبةالله لقاءالعبد اشتمال وجوده بوحدته الحقةعلى وجودالكثرة ووجدانه وجوداتالعبيد فيالغايات بل فيالبدايات ان عنى ان من‌احبّ لقاءالله فيما لايزال او فيالابد فقد احب‌الله فيالبدايات و فيالازل لقائه وكراهةالمخلوق لقاءالله هنا عدم خروج‌نفسه عن‌غبارالهيئآت وكثرةالماهيات وفيالنشأةالاخرى هذا ايضاً و كراهته مظاهر قهرالله وان كانت غايات اعماله و تحولاته و كراهةالله لقاءالمخلوق انما هي بعين كراهة المخلوق لقاء نفسه او عدم ملايمه صوراعماله و ملكاته التي هي مظاهر قهرالله و ايذائها له او كراهةالله لقاءالمخلوق عدم‌دخول ماهيته و كانه ليس الاالماهية المطرودة اوالمادة الملعونة في حريم‌الوجود الذي هو حرم كبريائه تحققاً و جعلاً بالذات لان حيثية ذاتها حيثية عدم الاباءعن‌الوجود والعدم و هذه الكراهه في البداية والغاية كما مرّ فيالمحبه .

قوله (ص۲۸۸، س۳) : «ويوم يحشر اعداءالله الى‌النار......»

وجه‌التعذيب يستنبط من لفظ‌العداوة و هي كما قلنا في كراهة الصور منافرتها واذاها سواء في ذلك‌الكراهة بالبناءللفاعل‌اوالمفعول .

قوله (ص۲۸۹، س۸،۹) : «في ارض‌المحشر هذه هي‌الارض التي في‌الدنيا»

لان تلك كامله هذه و هذه ناقصة تلك والكامل والناقص من سنخ واحد و شيئية الشيء بتمامه اولى من نقصه الاانهاتتبدل غيرالارض لان‌هذه طبيعيه ظلمانيه مركبة متناهيه و تلك مثاليه نورية بعضها و ظلمانيه بعضها بسيطه غير متناهيه .

قوله (ص۲۸۹، س۹،۱۰) : «فتمد مدالاديم»

و تبسط لتسع جميع خلايق‌الغيرالمتناهية اذ ذلك‌العالم فسيح فارضه اوسع و

هذه‌العبارة اقتباس من‌الاخبار و مراد من‌عدم تناهی ارض‌الآخرة جامعيتها مراتب هذه‌الارض المتعددة بحسب‌الأزمنة اذ لابعد واحد غير متناه فی ذلك العالم ايضاً كما قرروا في عالم‌المثال و ان كان عـددموجوداته غير متناه نعم‌الارض بمعنى‌الماهيات القابلة‌ غير متـناه ولا بعد فيهاايضاً فلا ترى فيها عوجاً ولا امتاً اقتبـاس عن‌القرآن «يسئلونك عن‌الجبال فقل ينسفها ربی نسفاً فيذرها قاعاً صفصفاً لا تـرى فيها عوجاً[1] ولا امتا» ففی‌الآية على‌بعض‌وجوهها ارجـاع وجود جبال الانيات الى اصلها الشامخ الفاعلی .

متحد بوديم و يكجوهر همـه بی سرو بی‌پا بُديم آن‌سر همه

يك‌گهر بوديم همچون آفتاب بيگره بوديم‌وصافی همچوآب

و على بعض وجوهها ارجاع‌المركبات الى اصلها القابلی اعنى الامَت اوالجوهری فانّك اذانظرت متنازلاً ايّاها الى قوابلها وقع نظرك فی‌الترتيب التنازلی الی‌انحلال المركبات الی‌العناصر و انحلال العنـاصرالی‌الصورالنوعية ثم الی‌الصورالحسية وهی قاع صاف ليس فيها عوج ولا امَت لانّ‌العِوج والامت فی كلاالمقـامين من‌الطواری والفيض يأتی من‌الفياض نزولاً و صعوداً بالترتيب والنظام الی يوم‌القيامة.

قوله (ص۲۸۹، س۱۱) : «لانها اليوم»

ای ذلك‌اليوم‌الاخروی و لكنّه اتی‌باللام‌الحضوری اشارة الى حضوره عنـد اهل‌الحضور مبسوطـة .

قوله (ص۲۸۹، س۱۲) :

«ومن اطلق‌الله حقيقته عن قيدالزمان والمكان....» وجه منور للانكشاف‌يعرف

۱ـ س ۲ ی ۹۲

ان مجموع الــزمان وما يطابقه من الحركة القطعيه‌ الوضعيه‌ الفلكيه‌ على المشهور او الطبيعية السياله‌ الفلكيه‌ على رأيه (قدس سره) او مجموع مافى الزمان من الزمانيات سواء كانت فيه على وجه الانطباق كالقطعية اولا على وجه الانطباق كالتوسطيه‌ او فى طرفه، كالانيات، كساعة واحدة هي شأن واحد من شئون الله لأن الاتصال الوحدانى قاراً كان او غير قار مساوق للوحدة الشخصية، والآن المقسم للــزمان الى الاعوام والشهور والأسابيع والليالى والايام والساعات والدقايق ونحوها وهو الحد المشترك بينها انما هو فى الذهن ولا تحقق له خارجا فالزمان مع عدم بدو و منتهى زمانيين لــه وانه من الله و الى الله واحد شخصى من الممكنات و مجلىً شخصى لنــور الله مشتمل على شئون التجليات الواقعة فى كل يوم وساعة «كلُّ يوم هو فى شأن[1]» اى فى آن مضى له تجل غير التجلى فى آن يأتى

« عارفان در دمى دو عيد كنند » [2]

فاذا عرفت هذا الزمان فاعرف زمان القيامة و هو المسمى بالدهر الايسر فانــه مع كون مقدار كل يوم منه خمسين الف سنة فجائت السعه‌ كم شئت كساعه‌ واحدة بل مقدار كل الحركات و وعاء كل الترقيات والوصول الى الغايات الى غاية الغايات مسمى عندالله بالساعة فانه كساعه‌ واحدة شخصية بل كلمح[3] بالبصر بل هو اقرب و كــذا مجموع الامكنة الواقعه‌ فى كل وقت فانها ايضاً متصله‌ واحدة و بعد واحد سواء كانت ابعاضها الخيالية الحاصلة بحسب التباعد المكانى او ابعاضها الخياليه‌ الحاصله‌ بحسب التفارق الزمانى و هذا هو المراد بقــوله :فكما اتصلت الآنات. اى العرفية فان الآن

۱ـ س ۱۰، ى ٦٢، ٥٥، ٢٢

۲ـ اوله: عنكبوتان مگس قديد كنند ...

۳ـ س ١٦، ى ٧٩، ٥٤، ٥٠

العرفى قدر من اواخر الماضى و قدر من اوايل المستقبل و لما كان جميع ابعاض الماضى والمستقبل هكذا عبرعنها بالآنات فى نظر شهوده اتصلت الامكنة التى فى كل آن لأن كثرة الامكنة بكثرة الآنات فاذا كانت كثرة بالقوة لأنها اتصالية كان كثرة الامكنة ايضاً بالقوة اتصالية ، فعلى هذا القياس اى على ماعرفت حكم الاتصال فى الزمان والمكان فاعرفه فى الارض فانه اتصلت الارض الموجودة الآن الموجودة فى الآزال والآباد اى فى الماضيات والمستقبلات و تعدد الاراضى باعتبار الازمنة كالامكنة فهكذا تصير الاراضى كلها ارضاً واحدة اى اذا عرفت هذا المنور من احكام زمان الدنيا و مكانها و ارضها و وحدة هذه الثلاثة مع سعتها فاعرف حكم ارض المحشر و وحدتها اوسع لان ذلك العالم دار القرار واحتجابات هذا الزمان و هذا المكان مطوية هناك فالمتعاقبات فى سلسلة الزمان مجتمعات فى وعاء الدهر و كيف لا يكون ارض الآخرة اوسع و هذه الارض المتعاقبة التى هى مستقرة لهذه المواليد التى هى كلمات الله التكوينية التى لا تنفد ولاتبيد من صقع تلك الارض المستقرة لها بنحو القراركما ان زمانها من صقع زمان الآخرة لان ذلك شامل لهذا شمول اليوم على ساعات و نسبة المتغير الى الثابت دهر فهذا معنى مدها مد الاديم فيها الخلايق كلها عند شهود الملائكة والنبيين والشهداء اى عند مشهوديتهم او عند شاهديتهم و شاهدية الخلق بشاهديتهم المحيطة والخلق هنا مع احتجابهم يعقلون بعقل العقل الفعال و ينظرون بنور الله المتعال فكيف يكونون هناك و قد كشف الغطاء كما قال تعالى : «واشرقت الارض[1] بنور ربها، و وضع الكتاب وجيىء بالنبيين والشهداء و قضى بينهم بالحق وهم لايظلمون[2]» لان كل ما يصل اليهم مطلوبات السنة استعداداتهم .

۱ــ س ۳۹، س۶۹ ۲ــ س ۵۷، ی ۱۸

قوله (ص۲۸۰، س۲) : «ووضع الموازين في ارض المحشر»

لكل مكلّف ميزان يخصه هذا تأكيد لسان سعة تلك الارض بكثرة الموازين و الا فتفصيل الميزان يأتي بعد ذلك .

قوله (ص۲۹۱، س۲) : «فهذا هو معنى صراط الله......»

و يؤيده ما قيل في مساحته انها مسيرة ثلاثة آلاف سنه- الف على علو و الف على استواء و الف على سفل ففيه اشارة" الى مراتب السير الى الله و في الله و من الله وكل منها مظهر الاسماء الالهية فهاويه- جهنم ليست تحت كل الصراط بل تحت الجسر ولذا قالوا: الخوف والرجاء للمبتدين من اهل السلوك والقبض والبسط للمتوسّطين والهيبه- والأنس للمنتهين «الا ان اولياء الله لا خوف" عليهم ولاهم يَحزنون » اولئك لهم الامن وهم مهتدون اللهم الا ان يراد بها المعنى الاعم فتشمل السقوط عن الدرجة العليا لكل بحسَبِه .

قوله (ص۲۹۱، س۱۱) : «فللصراط المستقيم وجهان»

كجادّتين دقيقتين في طريق واحد والانحراف عن الوجه الاول يوجب الهلاك لان خلاف العقيدة الحقّة الايمانيه- هو الكفر والكفر هلاكه- النفس بخلاف الوقوف على الوجه الثاني اى ارتكاب الافراط او التفريط اللذين هما عدم الحركة على صراط الله تعالى فانه لايوجب الهلاكة لانه اين العمل واين العلم انما يوجب الجرح والشق والقطع بحسب الارتكاب للجرم والجناية و اسائة الادب .

قوله «ص۲۹۳، س۱۳) : «لا شمال له»

بمعنى ان كلتى يديه يمين كما ورد: «كلتا يدى ربى يمين» .

قوله (ص۲۹۳، س۱۳) :

«وعند اهل النبوة والكشف بالملك والشيطان» و ينوّره ان مادّة لفظي الملك والملكة واحدة بل الملك بكسر اللام لأنّ للملائكة و للملكات سلطنة و تسخير للغير بل الكلمة ايضاً فان الملائكة كلمات الله تعالى كالملكات فان تكلمات الله تعالى مع القلب اذا تكثرت صارت ملكات ومراده (قدس سره) بالملك والشيطان الداخليان فلا ينافي تحقق الخارجيين بغير ذلك و كما لا بد من تخصيص في الشيطان في كلامه لا بد من تعميم له فيراد كل ما هو صاد عن سبيل الله فانّ الانسان كما يتهيأ للملكية بغلبة المعرفة والعصمة والطهارة عليه و للشيطانيّة بغلبة المكر والشيطنة والنكرى عليه يتهيأ للبهيمة والسبعيّة بغلبة الشهوة والغضب .

قوله (ص۲۹٤، س٦) : «وانما يخلد اهل الجنة.....»

ان قلت : اذا كانت نفس صاحبه ملكات ارذل كمّاً و كيفا من ملكات في نفس كافرة و هذه تخلّد في النار بخلاف تلك اونفس مشركة صاحب ملكات حميدة تخلد في النار بمجرد شرك ساعة في آخر عمره .قلت: هذه كلها لاجل الخبط والتكفير السائغين عند المحققين والمليين فالتوبة الصحيحة ان يكون للتائب عزيمة بحيث لو دعاه الثقلان على ذلك الذنب لم يفعله فاذاشفعت بنور المعرفة فتلك العزيمة التي هي مظهر ارادة الله تكفر جميع سيئاته و تدكّ بنيانها و هذا النور يمحو ظلماتها و يبدل وجوهها الظلمانية و يبرز وجوهها النورانية و هكذا الكلام في نور الايمان بالنسبة الى ظلمات الملكات الارذل و من هنا ورد :«حب علي حسنة لا يضر معها سيئة[1]» وفي ظلمة غيهب الشرك بالنسبة الى الملكات الحميدة المخبوطة بل لا محمودية لها اذا

۱ـ لان حبه حب الله ومن رآه فقد رأى الله والسر في ذلك انجهة نورانيةولايته المتصلة باهل الولاية والمحبة تغلب على جهة الظلمة الحاصلة من السيئات .

فقد ما هوالاصل و هوالعلم والمعرفة فتبٌالصلوة من لا توحيد له و لصومه و لحجه و ساير قرباته .

قوله (ص۲۹۵، س۱،۲) : «قال سبحانه فی قصة ابن نوح انه عمل....»

ای ملكات متأخرة متعاقبة لتكررالعمل فنفسه ليست الاّالملكات المخصوصة كما قلنا فی غررالفرائد :

اذ خمّرت طينـتنا بالملكة　　　و تلك فينا حصّلت بالحركة

ثم ان ما ذكره (قدس‌سره) بناءً علیقرائة فتحالميم لا كسرها و قرئه ايضاً .

قوله (ص۲۹۵، س۲) : «وفیالخبر خلقالكافر من ذنبالمؤمن»

انما جعل ذنبه مادة لكفرالكافر لأن المؤمن هوالاصل فينبغی ان يجعل صفاته اصلاً لصفاته كما انالانسان اصل لباقیالاكوان فخلق البهايم من شهوته والسباع من غضبه والشياطين من مكره و هلمّ جرّاً[1] كمافیالاحاديث و نعم ما قيل: الحمد لله الذی خلقالانسان و خلق من فضالته طينة سايرالاكوان .

وجه آخر: ان ذنبالمؤمن اشنع منكفرالكافر ولـذا قالوا: ان عذاب اهل‌الاستعداد للكمال اشد من عذاب غيرهم .

وجه آخر: ان يقال: الكافر هوالملكات الرذيلة الظلمـانيّة و تكرر الذنوب‌الكبيرة مادتها كما ان تكررالصغيرة مادّةالكبيرة فالكفر اماالارتداد بعدالايمان‌التكليفی واماالكفر الملی بعدالايمانالفطری «فطرةالله التی فطرالناس عليها»...... «كل مولود يولد علیالفطرة» و اما كفرالشيطنةلأن ملكاتالرذيلةتسمی بالشياطين

۱ــ هذاالحديث مما رواه العامة كالزمخشری والعارفالكاشانی فی كتبهم .

قوله (ص۲۹۵، س۱٤) : «فقد اوتی کتابه بیمینه من جهة علیین....»

اماالیمین فلکون‌الیمین اقوی‌الجانبین و اقوی جانبی عالم‌الوجود عالم‌العقول والسعید کله‌العقل وقد مر ان‌المؤ من لاشمال له واما جهة‌العلو فلان نقوش کتاب عقله یجییء من‌الفوق ای‌الملاءالاعلی اوالرب‌الاعلی بخلاف نقوش کتاب نفس‌الفجار فانه یجیء من جزئیات عالم‌المواد و سجن‌الدنیا اذالمؤمن اما صاحب‌العقل‌العملی‌واما صاحب‌العقل‌النظری و اما صاحبها جمیعاوکل من‌الثلاثة اما بنحوالنقصان و اما بنحو التوسط و اما بنحوالکمال و علی ای‌تقدیرفهو مدرك للکلیات والباقیات‌الصالحات والاتصال بالکلیات اتصال بعالم‌العقل وعالم‌المعنی کما فی‌الخبر: «ان روح‌المؤمن اشد اتصالاً بروح‌الله من اتصال شعاع‌الشمس بها» بخلاف غیره فانه متصل بالجزئیات الداثرة التی کحبب و بصورها الخیالیّةالتی هی کاضغاث احلام فهی تجییء من شمال العالم و من‌الاسفل ثم ان‌المصنّف(قدس‌سره) ذکر حقیقةالکتاب و امارقیقته و صورته فلم یذکره مع انه بصدد بیان معادالجسمانی و خصوصیاته‌الجسمانیة کما قال سابقاً والعذر انه احاله علی نظائره‌السابقةواللاحقة من‌الصوریات کما قال سابقاً «یمد لك یوم‌القیامة جسراً محسوساً» ونحو ذلك بعد ما بیّن حقیقة الصراط والجسر و علی کتبه‌الاخری فتفصیل‌مذهبه بعد ما علمت حقیقةالکتاب من تحقیقاته انه یشاهدالانسان المحشور بحسه: انه‌یناول کتاباً جسمانیاً کطومار من‌العلو او السفل‌الحسیین و فیه‌النقوش الحسیّة والوجودات الکتبیة لاعمال‌القلبیه والارکانیه و ینظر الیه و یقرئه و ینبغی للجامع‌الحافظ‌لاوضاع‌البرهان والشرع ان یذعن بهذا بل کثیر من اهل‌القشر لا یجاوزون عن‌هذاوهو متفق علیه و اقل مافی‌الباب فیه وکذا فی‌المیزان والصراط و نحوهما و اماتحقیق‌حقایقها و رقایقها جمیعاً فعلی ذمّة اهل

الكمال والتحصيل و هذا كما انه اذاشاهدت النفس في الرؤيا حقيقة سني القحط تمثل في حسها المشترك بصورة البقرات العجاف او ادركت حقايق علميّة تناولت ذايقتها الحسية اللبن .

قوله (ص٢٩٦، س٣-٤) :

«يرى يوم الآخرة حاصل متفرقات حسناته و سيئاته ...» رؤية الحاصل والجمع على وجهين:

احدهما ان كل ملكة حاصلة عن تكرّر افعال فهو جمعها و فذلكتها ؛ و

وثانيهما : انه يرى في ذلك اليوم جميع صور اعماله بنحو الحضور دفعة واحدة دهرية و ذلك لان المانع عن حضور الجميع هنا حجاب الزمان و حجاب المكان وحجاب الشواغل و كلها مرتفعة هناك فان الزمان والمكان مطوية والشواغل كانت من ضرورات البدن الطبيعي والنفس تركته . والفرق بين السعيد والشقي : ان هذه الحيطة في السعيد سعادته و غاية ابتهاجه و في الشقي توجب زيادة عذابه و ان السعيد الحقيقي يسرى و يعلم ان الكل ملكه والشقي تجرد في الجملة واستكمل ولا يعلم الا ملكه بل لا يملك نفسه «نسوا الله فانساهم انفسهم» وانما قلنا تجرد في الجملة لانه يوم كشف الغطاء فيجرد بالنسبة[1] الى الدنيا ولا يبلغ الى تجرد ارباب العقول النظرية فضلاً عن غيرهم من ارباب

١- و قد حقق في مقره ان حصول الملكات الخيالية ملازمة للتجرد والارتفاع عن المادة تجردا برزخيا و حصول الصور البهيمية نوع استكمال للنفوس الحيوانية و بعد صاحب هذه الملكات و شقاوة النفوس المتصفة بها انما هو بالنسبة الى طرد هذه النفوس عن المقامات الانسانية والصور العقلية المحضة وصاحب هذه الملكات البهيمية في الآخرة يرى بعدها عن العالم العقلى و يشمئز عن نفسه و عن هذه الصور والعجب ان اشمئزازها يصير مبدءا للصور الموحشة المظلمة و يذوق عذابها متضاعفة متوالية لانه كلما نضجت جلودها بدله الله جلودا غيرها وغاية وجود صاحب هذه الصور علب النار الناشية عن الحرمان و هو واصل الى غاية وجوده ولا يتخلص عن النار و يدور على نفسه بالعذاب الدائم ليس له رافع خارجي ولا دافع داخلي.

اللذايذ الروحانية والابتهاجات الربانية لسعة وجودهم و بقائهم بالله بل اصحاب اليمين لا يبلغون لاتصالهم بالصور والامتدادات القارة والغير القارة و هى من ذاتياتها عدم الاجتماع و ليس هذا بسبب الهيولى حتى تفقد بفقدها ولهذا لايمكنهم قضاءاوطارهم واستيفاء لذايذهم دفعة واحدة بل شيئاً فشيئاً لان الامتدادات بصورها موجودة هناك وذاتياتها ذاتياتهم لان النفس باى شىء وجهت مكرراً كثيراً صارت من سنخه متحدة به واذا كان هذا حال اصحاب اليمين فما حال اصحاب الشمال فى تبديل العذاب والنكال كما قال الله تعالى : «كلما نضجت[1] جلودهم بدلناهم جلوداً» واما النفوس القدسية المتصلة بالكليات والمحيطات مرة بعد اولى و كرة بعد اخرى بانوار الليل والنهار فتزينت بزينتها فلها الكلية والحيطة والتخلق باخلاقها نعم القوة والاستمداد هناك مفقودة و صورة كل شىء موجودة .

قوله (ص٢٩٧، س٢) :

«ولكل وجه» بيانه ان العالم الطبيعى و ان كان كرة الا ان عالم الوجود والنور الفعليين كمخروط فان لاحظنا السعة والضيق فقاعدة مخروط النور عند الواجب الواسع العليم تعالى و رأسه عند المواد و ان لاحظنا البساطة والكثرة والانتشار فرأسه عند الواحد الاحد و قاعدته عند المواد والامتداد والحيوة تفيض من حقيقة اسرافيل اعنى العقل الكلى المفيض للحيوة على الكل بل تفيض من اسم المصور و اسم المحيى «هو الذى يصوركم فى الارحام كيف[2] يشاء» فالحيوة تتنزل من الحى القيوم و تمر على الصور فتحيى الصور الاخروية بعد اماتة الصور الطبيعية .

١ــ س ١٦ ، ى ١٨ ٢ــ س ٩٨ ى ٢٤

قوله (ص۲۹۷، س۵) : «قال‌الله تعالی فنفخ فی‌الصور فصعق»

«هذا نفخة‌الاماتة وانطفاء نار نورالوجودات المجاریه، ثم نفخ فیه اخری هذا نفخة‌الاحیاء و تشعیل نارالوادی‌الایمن‌من‌نورالوجودالحقیقی «فاذاهم‌قیام‌ینظرون» فما داموا موجودین بوجوداتهم المجازیة کانوا منطبجین مخلدین الی ارض‌المواد فاذا قبضوا عن‌المواد صاروا متحولین الی‌اشرف‌الاوضاع و هوالقیام عندالله ولنظر الی وجهه‌الکریم .

قوله (ص۲۹۷، س۶) : «فلذا تهیأت هذه‌الصور»

ای‌الصورالطبیعیة التی فیها قال‌تعالی: «هوالذی یصورکم فی الارحام کیف یشاء» و قال ایضاً : « ونفخت فیه من‌روحی» قال (قدس‌سره) فی معاد سفر النفس واعلم ان جمیع‌المواد الکونیة بصورة‌الطبیعیة قابله، للاشارة بالارواح کالفحم فی استعداده للاشتعال من جهة ناریّه، کامنه، فیه فالصورالبرزخیة کامنه، فیها کلها کمون الحرارة والحمرة فی‌الفحم والارواح کامنةفی‌الصورالبرزخیه، کلها کمون الاشتعال والانارة فی‌الحرارة ففی‌الاولی زالت‌الصورالطبیعیّة بالاماتة کزوال هیئه، المواد والبرودة للفحم بحصول الحمرة والحرارةواستعدت الصورالبرزخیة لقبول‌الاستنارة بالارواح استعداد الفحم المحمر المتسخن‌لقبل‌الاشتعال .

قوله (ص۲۹۷، س۷) : «کاستعدادالحشیش فی‌النار التی کمنت فیه»

فان‌الصورالنوعیّة التی للعناصر باقیة فی‌المرکبات فاذا الحرارة الناریه، اذا نشبت بممتزج حرکت‌الاجزاء الناریّة التی فیه الی‌الانفصال فیحیل هذه الاجزاء بمعاونة تلك‌الحرارة ما تلقاه بحرکتها من‌لطیف الاجزاء الهوائیّة عن طبیعتها الی

الطبیعة الناریه‌ فیزید بذلك‌الاجزاءالناریه‌التی فی‌الممتزج و حینئذ اما ان یغلب الحرارة و یستولی علیه فتسخن بهاالرطوبةالتی فیه و تغلی غلیاناً ینفصل به لطیفها عن کثیفها فمتجل الی بساطةالاولی و هوالاحراق و اما ان لا یغلب علیه ولا تفصل اجزائه اما لکثرة الرطوبة او شدةالامتزاج‌فتسخن‌الرطوبة التی فیه و تغلی و تفسد فیحصل منه‌العفونة . قال بقراط :

قوله (ص۳۹۷، س۸،۹) : «فینفخ اسرافیل.....»

متفرع علی‌الاول و اجمال بعدالتفصیل و قوله : «تلك‌الصور...» ان ارید بها الصورالمختلطة الطبیعیة کما هوالانسب‌بالاطفاء فلفظ«تلك»باعتبار بُعدهاالذکری فی کلامه بالنسبة الی‌الصورالبرزخیة‌وعلمت: ان شیئیه‌ الشیء بالصورة فالمختلطة والبرزخیة والاخرویه‌ کلها واحدة والتفاوت بالضعف والشدة وان ارید بهاالصور البرزخیة و هوالاظهر من کلامه‌فانطفائها باعتبار تبدل‌الصورالبرزخیة بالاخرویه‌ کما تبدل اولاً الصورالدنیویة بالبرزخیه‌

واعلم ان من شعب نفخ‌الصور نفخ روح‌الایمان وروح‌العرفان فی قلوب‌ارباب الذوق والعیان بانفاس متبرکة من‌الولاة والهداة کما قال‌المولوی‌المعنوی‌فی‌المثنوی

«هین که اسرافیلِ وقتند اولیاء»

وقد نقلنا فی معانی‌القبر ثلاثة ابیات وبعدها :

ما نمُردیم و بکلّی کاستیم	بانگِ حق‌آمد همه برخاستیم
بانگ‌حق اندرحجاب‌وبی‌حجیب	آن‌دهد کوداد مریم را زجیب
ای‌فناتان، نیست‌کرده‌زیرپوست	بازگردیدازعدم زآوازِ دوست

کاین‌همه آوازها از شه بـــود گرچه از حلقوم عبـــدالله بود

قوله (ص۲۹۸، س۱۲) : «فمن ناطق بالحمد لله»

الفرق بين‌الحامدين ان‌الاول يحمدالله على‌الفضايل والثانى يحمده على‌الفواضل والاول افضل و ان‌الاول فى مقام توحيدالصفات والثانى فى مقام توحيدالافعـــال و ليس لك ان تجعل‌التفرقة بان‌الاول فى‌مقام‌توحيدالذات كما قال‌الله تعالى «قل‌الله ثم ذرهم» دون‌الثانى لان‌من‌كان فى‌ذلك‌المقام داخل فى‌الاستثناء ولا يشملـــه الصعق بل ليس داخلاً فى عموم‌السماوات والارض وعلى اى‌التقادير فهما من ارباب‌البصيرة دون الناطق الآخر فانه من اهل‌الحجاب .

قوله (ص۲۹۸، س۲) : «فى‌القيامتين الصغرى والكبرى»

بل هاهنا قيامة وسطى بل هاهنا صغرىً بمعنى آخر غير ما ذكره و هى تحول الكل من‌الصور الطبيعية الدنيوئة الى‌الصور البرزخئة والوسطى ثلاث تحول‌الكل من‌الصورالبـــرزخية الى‌الصورالاخروئة وتحولها من‌الصور الاخرويه الى المعانيـــ النفسئة و تحولها من‌المعانى النفسيه الى‌المعانى العقليه كما ان الكـــبرى تحولها جميعاً الى مقام‌الفناء فى‌الله والبقاء بالله وبلوغ‌الكل الى‌غاية‌الغايات والقيامة‌الكبرى عبارة اخرى لوصول‌الكل الى غايه الغايات«الا الى‌الله تصيرالامور » لم

قوله (ص۲۹۸، س۱٦) : «لم يشكل عليـــه‌التصديق بالقيامة الكبرى»

بل من كان فى مقام‌التحقق بذلك‌المضمون كان مطابق‌التصديق بل نفس‌القيامة كما قال‌المولوى فى حق‌الـــخاتم «صلى‌الله‌عليه و آله» :

بـــا زبان حـــال ميگفتى بسى کی ز محشر حشررا پرسد کسی

قوله : «كما قال تعالى : و لله ميراث‌السماوات والارض» الميـــراث‌الوجود

الحقيقى الذى هو طردالعدم و هو عين‌العلم والقدرة والارادة و ساير صفات‌الكمال ولم يكن فى‌الواقع الا ملكاً لله تعالى لان‌نسبةالشيء الى قابله بالامكان و الى فاعله بالوجوب واشرف‌الماهيات الامكانيّة فى‌مالكيتها للوجود و مساوقـاته واستسمنت ذوات اورام و يوم‌البروز حصحص‌الحق .

خود چه جاى دوئى موهوم‌است بـود زآنِ تو است و مانـا بود

والمراد بالسماوات والارض شيئيات ماهياتهما كما ان‌المراد بالارض فى قوله تعالى : «يرث‌الارض و من عليها» الماهيات اوالصورةالجسميّة والمراد بـ : «من عليهـا» فان فناءالكل والكل من‌الله تعالى .

قوله : «بالقياس اليه» بل هذا هكذا بالقياس الى‌الدهر المحيط بها و هو وعاء التحولات الطوليّة كما انها وعاءالتحولات‌العرضيّة و هو وهى جمعاً بالقياس الى السرمد والفناء فى‌السرمدى تعالى شأنه كلمح بالبصر او هو اقرب و يوم‌القيامة وعاء التحولات‌الطوليّة والفناء فى‌الله .

قوله (ص۳۰۰، س۱)

«لان هذه لا يكون ظهورها الا بعد خراب‌العـالم...» بخلاف ذلك فانه قبل ايجاد عالم‌الطبيعى و هوالقدرالعملى الذى هو قبل‌المقدرات و عالم‌الـذّر و موطن اخذالعهد و هذه عالم‌البرزخ و عالم ظهورالاعمال‌التى هى بعدالمجيىء الى هذاالعالم و تحمل التكاليف والاتيـان بالاعمال وحصول‌الملكات بعـد ذلك تصور الملكات وتجسم فى‌البرزخ والمراد بخراب‌الكل ماذكر من‌التبدلات الطـوليّة الاستكماليّة وانطواء كل ناقص فى كامل واختفاء كـل‌ظل فى نورالانوار «تعالى شأنه» و امـا

جهةالاتفاق والقدرالمشترك بينهما فهی ان کلاً منهما عالم صوری غير مشوب بالمادة بسيط صورهما غير قائمة بالمادة بل قائمةبذواتها و لذا تسمی مُثُلاً معلقة .

قوله (ص۳۰۰، س۹) : «ان‌الله لا يتجلی فی صورة مرتين»

هذا کقول‌الحکماء : «المعدوم لايعاد بعينه» .

قوله (ص۳۰۱، س۱۱) :

«وهی تحوی علی حرور و زمهرير» اصل‌الحرور «الجربزة الشيطانيّة» فی ـ الامورالمعاشية بکثرةالافکار فی کثير طرق جلب‌المنافع الجـزئيه و دفع‌المضار ـ الوهميّة واصل‌البرد الزمهريری جمودالذهن علی‌التقليدات و خمودالقوی فی تدبير البــدن .

قوله (ص۳۰۱، س۲) :

«وبين اعلاها و قعرها خمس و سبعون مأة من‌السنين» لعل تعيين هذا الــعدد باعتبار عددالکبائر علی خلاف فيه و عددالاخلاق الرذيلة و هذا لا ينافيه التحــديد بسبعين سنةالذی سيأتی فی‌الحــديث لان‌هذا تحديد جهنم فی نفــها و مــا سيأتی تحديد مسامته جهنم ذلك‌المنافق .

و بعبارة اخری : ذلك تحديد وجودهاالنفسی و ما سيأتی تحديد وجودهـــا ـ الرابطی و يدور فی «خُلدی» نکتةاخری‌فی تعيين ذلك‌العــدد و هی: ان‌الخصال ـ المذمومة التی هی اطراف‌الاربعةالمتوسطه التی هی ارکان‌العداله و تلك‌الاطراف افراطها و تفريطها ثمانية: الشرة والخمود للعفّة والتهور والجُبن للشجاعه والتبذير والتقتيرللسخاوة والجربزة والبلاهةللحکمةفهی بانضمام‌الجهل البسيط والجهل‌المرکّب عشرة والاشقياء ليس لهم الا مقام‌الحيوانيةومادونها فاذا ضربت آثارالقوی السبع ـ

النباتيۀ و هي: الغاذية والمنميه‌ والمولدةوالجاذبه‌ والماسكه‌ والهاضمه‌ والدافعه‌ ومدركات‌القوى العشرالحيوانيۀ من‌المدارك الظاهرة والباطنة في تلك‌الخصال‌العشر صارت مأة و سبعين مرتبة نارية‌ ظلمانيه‌بمعنى: ان ابصارهم بنحوالشرة والخمود والتهوّر والجبن و هكذا الى آخر المراتب و يضاف اليها الخمسة التى هي مراتب معدنيهم و امهاتهم العنصرية وفي‌النسخ‌التي‌رأينا بل و سفرالنفس: خمس و سبعون‌مأة. بدون‌الواو و ظاهر انه غلط .

قوله : «وكان سمعهم...» و ذلك لتصرف‌النبى «صلى‌الله عليه و آله» و قدرته على اختلاسهم والا فالاصوات الاخرويةلا يسمع بالسمع‌الدنيوى .

قوله (ص٣٠١، س١٩) : «سبعين خريفاً»

ذكرالخريف بدل‌السنة لان كل‌فصول سنتهم خريف لان‌الخريف له طبع‌الموت وهم اهل‌الجهل وليسوا اهل‌الحيوة واهل‌العلم احياء .

قوله (ص٣٠٢، س٨) : «هو سفرالطبيعة»

السقر بالقاف : «السقر» ان كان‌الصعـود جبلاً كما مرّ والا كان مصدراً فهو بالفـاء .

قوله (ص٣٠٢، س١٢) : «فكذلك للجنةحقيقية كلية هي روح‌العالم...»

بيان آخر : حقيقةالجنة جنه‌ الذات وجنه‌ الصفات و هو قوله : «فادخلى في عبادي وادخلي جنتي» و مثالها الكلي هوالجنة الصوريه‌ التي هي جنة صورالاعمال مقابل‌المعاني واما جنه‌ المعاني الابداعيه‌فهي‌الداخله‌ في صقع‌الربوبيه‌ و امثلتها الجزئيه‌ العقول‌العمليه‌ للمؤمنين و اراداتهم و مشياتهم والمراد بالروح‌الذى ذكره المصنف (قدس‌سره) العقل‌الكلي اوالرحمةالواسعة والمثال‌الكلي‌الفلك‌الاطلس‌المسمى

بالعرش عندالمتكلمين و علیالبيان الآخرالذی ذكرنا هذاالمثال الكلی داخل فی مظاهرالجنة لانه من عالمالطبيعه- والمصنف(قدس سره) و غيره حيث عدوه مثالاً للجنة نظروا الی انالاطلس كاد ان يلتحق بعالمالتجردالمثالی و كذا ما فیالحديث وايضاً لاينالهالمشاعر الحسية الطبيعيه- بخلافالكرسی و هو فلكالثوابت الذی بمحدبة ارضالجنة اذ ينالالبصر كواكبه والبصرالظلمانی يظلمها فيصير فی حقه نيراناً و لـذا عدتالافلاكالسبعة التی تحتالكرسی منامثله- النار اعنی باعتبار وجودها الرابطی لمدارك اهلالجهل والظلمة .

قوله (ص٣٠٢، س١٧) : «وهو موضعالقدمين»

ایالكرسی لما كان مما ينالهالحس والحس يمكن ان يكون من ابوابالجنة اذا كان تحت امرالعقل و يمكن ان يكون بابالنار ان لم يكن كان موضعالاثنينية و موضعالقدمين قدمالصدق التی هی كالقدم اليمنی و قدمالجبار التی هی كالقدم اليسری و هذه هیالتی ورد فیالحديث انه«اذا وضع الجبار قدمه فیالنار كسرت عاديتها وانطفت نايرتها» و بالجملةالفيض الی هنا كان واحداً حتیالاطلس الذی هو مستویالرحمان اذ لا كوكب فيه و لهذاشبه بالاطلس الخالی عنالنقوش .

قوله (ص٣٠٢، س١٨) : «وفيه اصولالسدرة التی هی شجرة الزقوم»

ای فیالكرسی اصول «سدرةالمنتهی» الذی يضرب فروعها الیالفوق وكلمة التی صفة اصول ای ينبت من اصولالسدرةشجرةالزقوم «هاوية» فروعها الی اسفل فالسدرة و شجرة الزقوم كشجرتين متعاكستين تنبتان من اصل واحد او عروقواحدة وهناك ای الیالكرسی تنتهی اعمالالفجاروالمنافقين اذ علمت ان حسهم ينفذ اليه لاغير وليس لهم سویالمدارك الجزئيه-فلا يمكنهم الارتقاء الی عالمالمفارقات .

قوله (ص٣٠٣، س٢) : «وهي سبعة»

وهي عين ابواب الجنة لان الحواس الظاهرة خمس والباطنة وان كانت خمساً الا ان المدرك منها اثنان «الحس المشترك» باعتبار وجهه الى الباطن و «الوهم و اما الخيال والحافظة» فهما الخزانة و اما «المتخيلة» فهي تتصرف لا تدرك و هذه السبع ان صرفت فيما خلقت لاجله كما هو معنى الشكر في اصطلاح اهل السلوك الى الله كان ابواب الجنان مع ثامن هو العقل الذي هو الباب الاعظم والاّ صارت ابواب النيران .

قوله (ص٣٠٣، س٤) : «وهذا الباب...»

هو في «السور» اى العقل بالفعل في العقل بالقوة فان العقل الهيولاني سورٌ مضروب بين الاقليمين : اقليم الظاهر الذي هو النيران من الموهومات والمتخيّلات والمحسوسات و اقليم الباطن الذي هو الجنان من المعقولات الاولى والثواني و ان شئت قلت: بين البحرين الملح الاجاج والعذب الفرات .

قوله (ص٣٠٣، س١٢) : «وهي النار»

التأنيث باعتبار الخبر اى العذاب او ظاهره هو النار التي تصعد لهبها واسودادها الى العقول الهيولانية واسودادها لبطلان قوتها و تهيؤها شيئاً فشيئا و لذا يتمنّى الكافر يوم القيامة «ياليتني كنت ترابا» وهو محال لبطلان التّهيؤ للمعارف .

قوله : «يسمي الاعراف» اى عالي ذلك السور يسمى بالاعراف لانّه من عرَف الفرَس .

قوله (ص٣٠٥، س١٥) : «وهو مقام من اعتدلت كفتا ميزانه»

اذ لو ثقلت احديهما كان من اهل احدى الدارين و لم يكن في الحايل و في كتب المصنف اختلاف في معنى الاعراف ففي بعضها : انه مقام شامخ و انه من المعرفة او

من عرف‌الفرس و اهله‌المقربون لان معرفة‌کل بسیماهم مقام شامخ و هم‌المتوسمون واصحاب الفراسة الناظرون بنورالله تعالی‌وفی‌الحدیث «نحن‌الاعراف» و فی بعضها مثل هذاالکتاب انه مقام من‌اعتدلت کفتامیزانه و معرفة کل بسیماهم لیس فیها کثیر شموخ بدلیل قوله تعالی : «لم‌یدخلوها وهم یطمعون[1]» .

اقول : لیس فیه دلالة علی ذلك لجواز ان یکون قوله تعالی : لم یدخلوها . حالاً من اصحاب‌الجنة والسلام علیهم تبشیر منهم لهم بالسلامة قبل دخولهم‌الجنة .

قوله (ص۳۰۳، س۱۷) :

«واعلم ان جهنم تحوی علی‌السماوات والارض.......» شروع فی کونها برداً وسلاماً علی‌الفجرة بعد استیفاء مدة‌العذاب‌کما فی تنبیهین الآتین و انها ایضاً مظهر اسماءالله تعالی ولکونها مظهر اسمه‌القهارواسمه المحیط ستحوی علی‌السماوات والارض فصارتا محویتین مطویتین کماکانت رتقاء اولاً ففتقناه والمراد : ان لاهل جهنم ایضاً سماء وارضاً و کواکب‌بحسبهم ظلمانیة؛ لا کمالاهل‌الجنة‌نورانیه

قوله (ص۳۰۳، س۱۹) : «بالحرور علی‌المقرورین»

و یمکن ان یقرء بالقاف من‌القرء ای‌البرد کما یقال قرت عیناه لیتم‌المقابله مع ما بعده و ان کان للغر ، بالغین المعجمة[المغرورین] ایضاً دلالة علی‌البرد لان الانخداع من بردالمزاج .

قوله (ص۳۰٤، س۱) : «وکذلك طعامهم و شرابهم من شجرةالزقوم»

ای بعد استیفاء مدة العذاب واما قبلها فهی کالمهل «یغلی فی‌البطون کغلی الحمیم[2]» .

۱ــ س ۲، ی ۱۰۸ ۲ــ س ٤٤، ی ٤٦

قوله (ص٣٠٤، س١٧) : «فاعلم ا كرةالاثيـر»

اى باعتبار حرارتها و تسخينها ، لعالم‌الكون والفساد و باعتبار تقويم اجزائها للمركبات و تأثير اشعةالكواكب فى نضجها معلوم و هذه مضافـةٌ الى نارالطبيعه- من‌المنضجات للمواليد الدنيوية واما منضجات القريبه- فالملكات الناريه: للكفار والفجار و اعمالهم المجسمة بالصورالنارية«ان‌الذين يأكلون اموال‌اليتامى ظلماً انما يأكلون فى بطونهم ناراً» و ذلك لانه لولاها لمااستتم للمؤمنين وجود و لما استقام لهم اعمال حسنة حتي تجسمت بالصورالبهيمية كما قيل :

گـر حرير و قزدری خود رشته‌ای ور زخاری خسته‌ای خود ، کِشته‌ای

گـر ز دستت رفت ايثـارِ ُزكوة ميشود آن جوی شيـر آبِ نبـات

فهؤلاءالاشرار فى‌الحقيقة اسباب و آلات و عمالون و حمالون للأبرار والأخيار كالانعام و غيرهـا .

قوله (ص٣٠٥، س١٢) : «وفوقه بوجه»

اما فوقيتها فمعلومة و اما تحتيتها فلأن‌الأشعة وان كانت فوقاً الا انها مالم تنعكس عن‌الاجسام‌الكثيفة لم تسخن ولم تنضج .

قوله (ص٣٠٥، س٢) : «وكذلك من عرف نشأةالآخرة.....»

اى انها بكلها فوق عالم الطبيعة التى‌هى‌النار ثم عرف موضع‌الجنة انها فوق نار الآخرة لان تلك مظهراللطف و هذه مظهرالقهر، ثم نارالآخرة فوق نارالدنيا فعلم ان نارالآخرة و نارالطبيعة كلها تحت‌ارض‌الجنة تنضج فواكهها ومأكولاتها وبالجملة الوجود اينما كان اما خير محض و اما خيرغالب، لكن هذه‌الخيرات‌الاضافية لاهل‌

الجنة .

قوله (ص٣٠٥، س١٧، ١٨) :

«لا يقوم الساعة و على وجه الارض من يقول: الله الله» لان من كان على وجه الارض بعد لم يقم عندالله والقيامة من القيام عندالله والنهوض عن الاخلاد الى المواد و تبديل الانبطاح الذى هو شرالاوضاع الى القيام عندالله الذى هو خيرالاوضاع بل العالمان الصوريان هماالارض ومادام توجه النفس الى الصور لم تخرج عن النفسية وعن كونها على الارض و تصير قائمة عندالقيّوم اذا صارت عقلاً طارحاً للكونين غنياً فى الذات والفعل جميعاً بل صار العقل قائماً مجرداً عن الماهيه و لانّه مادام هنا ذاكر و مذكور و طالب و مطلوب كان هنا اثنينيّة و هى تنافى القيامة الكبرى و هى الطمس المحض والمحق الصرف والفناء البحت ولماكان منزلتها منزلة الجنين فمادامت النفس النفس الناطقة لم تخرج من بطن الدنيا بل من بطن التعيّنات و مشيمه عالم الصورة و بالجملة مالم تولد ولادة ثانية كما نقلنا عن المسيح عليه السلام لن يلج ..... لن يصل الى فضاء الجبروت و فناء اللاهوت .

واعلم انه يستفاد من هذاالحديث الشريف جواز ذكرالله الله كما قال شيخنا المحقق البهائى (قدس سره) فى بعض مقالاته بالفارسية .

ميگو با ذوق و دل آگاه «الله، الله، الله ، الله»

و عن بعض اهل الذكر انه جرت عادة كثير من القوم بذكر «لا اله الاالله» و جرت عادتى بذكر لفظ الجلالة اعنى الله لان الانفاس مبيدة فخشيت ان اقبض و انا فى موحش لا وانما قال ذلك لان الذاكر بكلمة التوحيد لابد ان ينظر فى قوله : لا اله الى الماهيات الامكانية بنحو السرابيّة «ان هى الاسماء سمّيتموها انتم و آباؤكم» وهى نفى صرف

و باطل محض و في‌الاستثناء الى حقيقةالوجودالصرف بنحو انهاالشيء بحقيقةالشيئية

قوله (ص۳۰٦، س۹) : «واذا مات كل واحد»

يعني ماقلنا: ان من‌مات فقدقامت عليه قيامته الى هنا حكم‌القيامةالصغرى واما الكبرى فهي موت‌الكل فما ترى من‌الوصول الى‌الغاية في كل اعرف في‌الكل «ما خلقكم ولا بعثكم الا كنفس واحدة» والعقل يعرف‌الكلي لاالمشاعر لكن الوصول في ازمنة غير متناهية يسع‌الغيرالمتناهي اذلكل شيء مدة بحسبه .

قوله (ص۳۰٦، س۱۱) : «فلم يبق لانوارالكواكب»

اى لم يبق عندالتجلي الاعظم لانوار شموس‌العقول، و اقمارالنفوس و نجوم القوى ظهور بل‌الظهور لنورالانوار خاصة كما لـم يبق لانوار الكواكب في عالم الشهادة ظهور عند طلوع‌الشمس الحسيةفكأنما قامت قيامته عنده .

قوله (ص۳۰٦، س۱۳) : «فجمع‌الشمس والقمر»

قد يسئل انه يستفاد من هذه‌الآية :ان‌القيامة يقع في ثامن والعشرين من شهرنا لان‌الاجماع فيه و يستفاد من قوله تعالى‌وخسف‌القمر يقع في‌الرابع عشر لان‌المقابلة التي يقع‌الانخساف عندها فيه فاين‌التوفيق ؟

والجواب من وجهين : احدهما انك عرفت غير مرة ان‌القيامة تقع في باطن العالم و انها في‌السلسلة الطولية الصعودية فهي عند اجتماع‌النفس والعقل اى‌تحول النفس من‌النفسية الى‌العقلية بل كما قـال‌المصنف (قدس‌سره) متصل كل مستفيض بمفيضه واجتماع‌المفيضين يسرى الى‌مظهريهما بان سرى‌القمر مظهراً للشمس بحيث يرى انارته في‌الليل المقمر انارتها و اخلاقه‌الكتان ، اخلاقهما و كذا آثـاره الاخرى آثارها فهذا معنى اجتماع‌الشمس والقمر .

و ثانيهما : ان يوم‌القيامة يوم دهری والمتعاقبات فی سلسلةالزمان مجتمعات فی وعاءالدهر والازمنة والـزمانيات بالنسبة الى‌المبادى العالية فضلاً عن مبدء المبادی كالآن .

قوله : «لانها ابداً في‌الزلزال والاندكاك.....» ای‌فی‌الحركةالجوهرية والتطور والتغييرالاستكمالی مترقياً الى‌الله تعالى امثاالارض فكما قال‌الله تعالى : «يا ايهاالناس ان كنتم فی ريب من‌البعث ، فانا خلقناكم‌من‌تراب....» فالتراب تتحول فی‌الغايات الى منتهى‌النهايات واماالجبال فكذلك بالتناثر و صيرورتها «كثيباً مهيلاً...... ، ثمّ تراباً» وما يقطع طريقة منهما ولم يصل الى‌باب‌الابواب وهو مظهر اسم‌الجلالة وهوالله فتتحول الى‌مظاهر اسمائه‌الاخرى كالاسماءالتشبيهية‌مثل «السميع و البصير» و المدرك الخبير» حتى ان‌الجمادات صورهاالمادية تتحول الى صورها البـرزخيّة والاخروية القائمة بذواتها فتصيرمظاهر اسمائه‌كالقائم‌والدائم‌والمصوروالمبشّر والمنذرونحوها وكما ان مبدءالمبادی وجود بسيطمبسوطمحيط بكل‌المبادى حتى‌المبادى المفارقة كذلك من حيث انه غاية‌الغايات وجودواحدبالوحدة الجمعية الحقّة الحقيقية محيط بكل‌الغايات ای: كلها شئونه و فنونه‌فالكل‌واصلة الى غاية‌الغايات سواء" توجّهت‌الى باب‌الابواب ثم الى‌الله ، اوء الى‌الابواب‌الاخرى ثم اليه باسمائه ثم مراده (قدس‌سره) بخشية‌الله ، قهـرالله عند تجليه [بـاسمه]الاعظـم .

قوله : «فاذا كشف‌الغطاء يرجع كل شیء على اصله...» ای‌على غاياتها المحاطة الغاية الغايات سواء كانت اسمائه‌التنزيهيّة اوالتشبيهية اللطفية اوالقهرية بل‌الاصل فی‌الوجود هوالاضافة الى‌الله «مـا رأيت‌شيئاً الا و رأيت‌الله[1] قبله...» و اضافته الى

١ـ «......و بعده و معه و فيه» و نقل اصحاب‌الحديث‌هذاالخبر عن‌اميرالمومنين و هذاالحديث لب لبـابـ

الماهيّة وضع على خلاف‌الاصل لانها «كسراب بقيعة يحسبه‌الظمان ماء» .

قوله (ص۳۰۷، س۶): «فليس لها فى مشهد آخر هذاالنحو من‌الوجود»

فان‌السماوات والارض «وما فيهن وما بينهن» وجودها منوط بوجود‌الانسان فاذا فنى فنت وقد قلت فى سالف‌الزمان‌فى‌ابيات :

« بى انتظار محشر حق ، بين فناى كل »

قوله (ص۳۰۷، س۸) : «بمشعر اخروى»

اى بحسب كمال‌المشاعر المشاهدين المكتسب فى‌النشأة الاولى فان يشاهد حقايقها الكليه‌ٔ العقليّة فمشعره اعلى‌المشاعر و ان يشاهد حقيقة‌الحقايق فبمشعر ينظر بنورالله و ان يشاهد رقايقها البرزخيّة والاخرويه‌ٔ فبمشاعر جزئيه‌ٔ ولكن ملكوتية مثاليّة مجردة عن‌المادة والوضع و على اى‌تقدير ليس بهذه‌المشاعر الدنيوية لانها لا تدرك الا هذه‌الماديات و ذوات‌الاوضاع وكلها فانية هناك .

قوله : «فيشاهدالجبال.....» حال‌الجبال فى‌القيامة على ما فى‌الآيتين‌مختلفة وفى‌الآيه‌ٔ الاخرى ذكر حالها بنحو آخروهى قوله تعالى : «يوم ترجف الارض والجبال ، فكانت‌الجبال كثيباً مهيلا» والتوفيق انها باعتبار مراتب‌الفناء المتدرجة او باعتبار مقامات اصحابها ففى مرتبة من‌مقام‌تصير كثيباً مهيلاً والكثيب هو‌المجتمع من الرمل والمَهيل ان يكون اذا حرك اسفله‌تنازل «اعليها» و فى مرتبة و مقام تصير «كالعِهن المنقوش» و معلوم انه اضعف‌من كثيب و فى مرتبة و مقام تضمحل و

التوحيد و غاية بيان مقام‌التوحيد الموحدين و منه‌يستفاد توحيد خاصة‌الخاصة و منه يظهر اصل ظهور الوحدة فى‌الكثرة و فناءالكثرة فى‌الوحدة و منه يعلم سر معية‌الحق مع‌الخلق و تقوم‌الخلق بالحق و يعلم كيفية كون‌الخلق صورة‌الحق و .....

تتلاشى مطلقاً كما قال تعالى : «فقل ينسفهاربى نسفاً» .

قوله (ص۳۰۷، س۱۲،۱۳) : «تأكل بعضها بعضاً.......»

و تصول الاول كنارالاكبر الكباير بالنسبة الىالكبيرة كقتلالنفس المحترمة والغيبه والثانى كما فى معصيه تجر الى معصيه كشربالخمر اذاانجر الىالزنا .

قوله : «وهذهالنار .....» هذا الى آخره يدل على ان يكون للنار دخول فى الافئدة وقد سبق ان لها اطلاعاً عليها لادخولاً والتوفيق ان للآية وجوهاً وتلك النار هىالجسمانيه فلها اطلاع علىالافئدةلادخول لغلق بابالافئدة عليها و هذهالتى يدخل عليها نار روحانية تحرقالروح والفؤاد من اهلالاستعداد المقصرين .

قوله : «ونادوا اصحابالجنة . الى قوله : و حرمه علىالكافرين» هذهالاقاويل تقال بينهم هاهنا ايضاً عند طلب كل طائفةمقامالاخرى طلباً صادقاً او كاذباً بلسان الحال والاحوال تصور هناك بالصورالمناسبة لهـا .

قوله (ص۳۰۸، س۹): «والمتخلصون...»

اىالذين خلصوا منالتعلق بعالمىالصور و صعدوا الىالروح الاكبـر واتصلوا بعالمالمعنى ، نعم ما قيل :

خلاف طريقت بود كـاوليـاء   تمنا كنند از خـدا جز خـدا

و قالالمولوى :

از خدا غيراز خدا را خواستن   ظن افـزونيست كلّى كاستن

قوله (ص۳۱۰، س۲) : «لاكتابالاعمال»

فانه يؤتى لكل الاشقياء بشمالهم واما ايتاء كتابالاحكام المنزل على نبى عصره ومن خلفه ففيه تعريض عليه و تقريع لرأسه باتك اسأتالادب اسائة عظيـمة حيث

نبذت احکام‌الله وراءظهرك فی‌الدنیافخاصیةذلك‌العمل‌الشنیع ان یقال لك من خلفك‌خذ کتاب احکام‌الله المتعلق بافعالك و آدابك‌ومعارفك و کذا اغیارك من وراء ظهـرك لتشعل و تحترقها بالنار «التی تطلع علی‌الافئدة» .

قوله (ص۳۱۰، س۳) : «فیجعل فیهاالکتب والصحایف»

فیه اشارة الی تصحیح ما قاله بعض‌المتکلمین من ان‌المـراد من وزن‌الاعمال وزن دفاترها و صحایفها التی فیها وجودهاالکتبی هرباً من اشکال وزن‌الاعراض فکل من کان مفردات نقوش اعماله اکثـر کان‌وزن قراطیسها او الواحها الاخروی اثقـل لکن لا یلایمه قوله : کما یوزن هاهنا.....

فتوجیه کلامه انه یوزن کتب‌الاعمال و صحایفها بکتاب‌الله و صحفه و تقابل بها لیروا انها موافقه احکامها او مخالفة فان‌وافقتها فنـعم‌الوفاق و ان خالفتها فبئس الخلاف و اما ، زنةالنفوس التی هی حقایق الکتب والصـحایف بنفوس الانبیـاء والاولیاء اعمالهم باعمالهم و علومهم بعلومهم فهی و ان کانت حق‌الوزن بمیزان‌الحق الا انها لیست جسمانیة و کذا وزن‌العلـوم‌بمیزان‌التعادل ایضا بطـریق اولی والجمع هوالمذهب الفحل والرأی‌الجزل .

قوله (ص۳۱۰،س۷،۸): «الا لااله الاالله»

هذاالاستثناء مخصوص بذی‌الکفتین الذی لاظهار الترجیح واما الوزن لاظهار «الصحة واللاصحة» فتقبله التوحید فیوزن‌توحیدالموحدین بموازین‌الانبیاء والاولیاء والتوحید الخاصی بالخصیصی والخصیصی‌بالاخصی نعم بعض مراتبه الشدیدة واللاشدة لا تقبل‌الوزن و هم‌الذین قال‌المصنف(قدس سره) فیهم فی سفرالنفس : «انّهم کسروا کفتی میزانهم و خلصوا من عالم‌الموازین‌والاعمال والانحراف فیها والاعتدال

الی عالم‌المعارف والمقامات والاحوال ومطالعة انوارالجمال والجـلال علی‌الاتصال ففنوا عن ذواتهم و بقوا بالحق‌المتعال[1]» .

قوله : «کما یدل علیه حدیث صاحب‌السجلات» جمع سجل ای‌الدفتر فقد ورد: ان شخصاً لم یعمل قط خیراً الا انه تلفظ یوماً بکلمة «لااله الا الله» مخلصاً فیوزع یوم القیامة فی مقابله «تسعة و تسعون»سجلاً من اعمال‌الشرع کل سجل کما بین‌المشرق والمغرب و یترجح علی جمیع السجلات .

فظاهرالحدیث المقابلة ، و لذا لـم یکتف‌المصنف‌بالمقابلة وزاد علیها المعادلة وعدم‌الادخال الذی قاله‌المصنف (قدس سره) لا ینافیه‌الادخال المستنبط من‌الحدیث لان هذاالادخال باعتبار لفظه و ان‌الاسم غیرالمسمی بوجه و وجه الشیء غیره بوجه وعدم‌الادخال کالترجیح باعتبارحقیقته وان‌الاسـم عین‌المسمی وان وجـه الشیء و عنوانه بما هو آلة لحاظه «هوهو» .

قوله (ص۳۱۰، س۱۲) : «لان اعمال غیرهم محبوطة»

کما قال تعالی : «حبطت اعمالهم ، وقال لئن اشرکت لیحبطن عملک» الحـبط والتکفیر بظاهرهما من‌المشکلات کیف والوجود لا ینقلب الی‌العدم و حیثیة الوجود کاشفة عن حیثیة الوجوب و کل موجودکما لا یرتفع عن مرتبة عن مراتب نفس‌الامر وهی مرتبته و حده من‌الوجود، کذلک لایرتفـع عن مطلق نفس‌الامر؛ لان انتفاء الطبیعة بانتفاء جمیع افرادها و رفع‌الشیء برفع جمیع مراتبه و برزاته‌والشیء اذاانتفی عن لوح‌المادة فهو تثبت فی الواح‌النفوس‌المنطبعة و عالم‌المثال وفی الالواح‌العالیة والاقلام الشامخة و فی علم‌الله تعالی و «ان‌المتعاقبات فی سلسلة الزمان مجتمعات فی

۱ـ وهم لشدة فنائهم فی‌الحق و ترفعهم عن‌الخلق مابقی لهم جهة‌الخلقیة و مقامهم فوق‌الموازین القائمة

وعاءالدهر» و ان کل ممکن محفوف بالضرورتين و ان كل قضيئة مطلقه عامه وعقد فعلی لا يخلو عن الوجوب اللاحق .

فاعلم ان حبط الاعمال اطفاء وجوهها النورانيئة وابراز وجوهها الظلمانيه اذ علمت ان لكل ممكن جهة نورانيه و جهه ظلمانيه الاولى : وجهه الى ربه . والثانيه: وجهه الى نفسه . والتكفير عن سيئآت المسيئين بعكس ذلك ولا سيما ان السيئة شر والشر مجعول في القضاء الالهى بالعرض بل اذا فحصنا و ابحثنا عما دخل فيها بالذات و عما نسب اليها بالعرض ظهر لنا انها اعدام منمحية لايحاذى بها شيء وجودى في الخارج ولذا قال تعالى : «فاولئك يبدل الله[1] سيئآتهم حسنات» اى يكمن وجوهها الظلمانية و اضافتها الى انفسها و انفسهم ويبرز وجوهها النورانيئة الى الله فان كانت وجوديات كالجهل المركب والزنا والسرقة و شرب الخمر و نحوها فظاهر و ان كانت عدميات كالجهل البسيط و ترك الصلوة و ترك الجهاد و منع الزكوة ونحوها فباعتبار انها اعدام ملكات لها حظوظ ضعيفة من الوجود وكلا القبلين مما يطلق عليه لفظ الشر فالموهوم ينمحى والمعلوم يبقى

قوله (ص٣١٠، س١٧) : «فالمستقيم»

اى الخط المستقيم الذى حطه «صلى الله عليه و آله» هو التوحيد الخلص الذى سلكه الانبياء من الوحدة في الكثرة والكثرة في الوحدة والوحدة الممنوعة والكثره بمعنى البينونة العزليه من الخطوط المعوجّة والتنزيه فى عين التشبيه والتشبيه فى عين التنزيه من المستقيم والتنزيه الصرف وكذا التشبيه المحض من المعوجّة و من

١ـ سورة ٨٩، آية ٢٨ .

المستقيم والخفاء من فرط الظهور والبُعد من فرط القرب بحيث الدُّنوّ هذه و نحوها في استقامة الذى اشار اليه .

قوله : «من صقع الله تعالى» ويدور فى خلدى ان يكون ساق مخفف ساقي اى يكشف عن ساقى الكوثر كما ورد انه لا يعرف حقيقته على العالى الاعلى الاالله ورسوله محمد «صلى الله عليه و آله» و يدعون الى السجود اى يدعى كل من الامام والمأمومين الى السجود لله الواحد المعبود .

« الكل عبارة و انت المعنى [1] »

وهذا المعنى جعله الله قسطى بمنه وجوده و لم ار لغيرى كل ميسّر لما خلق له و باقى الآية كما عرفته .

قوله (ص۳۱۲، س۷) : «لانه حسر للجميع»

اى ظهر» اعلم ان َحسر بفتح السين بمعنى ظهَر وانكشف و بكسر السين [حِسر] بمعنى تلهف كما فى القاموس و انما جعلوا يوم الحسرة من الاول دون الثانى اى كانوا ملتهفين ولو جعل من باب التغليب فالرحمة سابقة على الغضب واما ظهور الخلود فللطائفتين .

قوله (ص۳۱۲، س۱۸) : «واما المادبة فهى لاهل الجنة»

فى القاموس : «والمأدبة بالضم والمادبة والمادبه طعام صنع لدعوة او عروس» فهذه بشارة لهم كما قاله المصنف (قدس سره) لكونها انموزجاً من النعيم الذى بعدها والدرمكة كالدرمك على ما فى القاموس «دقيق الحوارى؛ والحوارى بضم الحاء و تشديد الواو و فتح الراء لدقيق الابيض وهو لباب الدقيق» اقول: المراد بالدرمكة هنا

۱ــ «يا من هو للقلوب مغناطيس»

الخبزالحوارى و هوالذى نخل مرة بعدمرة و منهالحوارى بفتحالحاء و كسرالراء الذى جمعهالحواريون اىالخلص من اصحابالمسيح عليهالسلام او منالتحوير اى التبييض فقوله : «بيضاء نقيّة» صفةموضحة .

قوله : «فى عنصرالماء ...» اىالماء الذى جزء غالب لبدنالحيوان البحرى والاولى ان يقال : فيه اشارة الى وفورالحيوة و فيه سبك حيوة من حيوة من حيوة لانالكبد بيت الدم و هو مركبالحيوةوالحيوة حيوان بحرى عنصرهالغالب ماء وهو صورةالحيوة والمسكن له بحر هومنبعالحيوة فهنا سبك حيوة من حيوة من حيوة كما فىالمقابل سبك مماة من مماة من مماة .

قوله (ص۳۱۳، س٦) : «والارض محمولة على قرنالثور»

تأويل كونالارض محمولة علىالثوروجهان؛ .

احدهما : الطبيعة المسكنة اياها فىالمركز بمشابهةالبرد واليبس فيهما.

و ثانيهما : جهنم التى على صورةالجاموس و كونها محمولة عليها انالارض من حيث هى دنيا معنى جهنم و جهنم صورتهاستبرز او ان الارض و اهلها و هىالدنيا بما هى جزئيات دائرة زايلة عماتها كما سيجيىء علىالاعمال السيّئة والملكات الرذيلة التى هى حقيقة جهنم و كونها محمولة علىالحوت ان قوامها و قوام اهلها على وجودالقائم من آلالحقيقة المحمديه البيضاء خاتمة العقول الكليه لانه عليه سلام الله تعالى هوالبرجالثانى عشر من بروجفلكالولاية و سماءالهداية التى هى مجالى شمسالحقيقه والبرجالثانى عشر من فلكعالمالشهادة لشمس الحس هو برج الحوت والعوالم متطابقة وايضا الحوت حيوان بحرى و هو سلامالله عليه سابح بحارالحقيقة حى بحيوةالله تعالى ثم انالهاتين المأدبةوالمندبة صورتا دلاله الدليل الاول على

الخير والمغوى الاول علی‌الشر فی دارالدنیا کمن یرشد مسترشدا الی کامل مکمّل وکجلیس نبال مضل یغوی من هو ضعیف‌العقل .

قوله (ص۳۱۳، س۱۵، ۱۶) : «مع اتفاقهم علی عدم خروج‌الکفار منها»

و ذلك لانه مع دلالةالکتاب والسنّة علی‌الخلود [1] ضروری الدین و ضروری الدین مثل ضرورةالعقل فی‌الغناء عن‌الدلیل‌لکن دعوی‌الاتفاق ینافیه ما قیل: ان‌الخلود یجیىء بمعنی‌الزمان الطویل کقولهم وقف‌مخلد و حبس مؤبّد و لکنه لنُدرة هذا القول لم یعبأ به و لان قولهم هذا من‌الاقوال المجازیة .

قوله (ص۳۱٤، س٤) : «الا ان‌الدوام لکل منهما علی معنی آخر»

لعله یؤمی الی ان‌الدوام فی‌النار نوعی فنوع‌الجهنمی محفوظ بتعاقب‌الاشخاص الا انه لا یمکن تخطئته (قدس‌سره) بذلك‌لانه تفوه بالدوام فی جانب‌الشر والاٌلم ایضاً ولا یجوز تحریف کلماته و اقول : لیس خلودالعذاب مثل خلودالکون فی جهنم من ضروریات الدین ولاالکتاب ولاالسنّةناصّین فی دوام‌الایلام من‌الله تعالی ، الا ان الخلود مطلقاً ادخل فی‌الانزجار وادعی الی‌تکمیل النفس و تعدیل‌النظام فیجب‌القول به و قولهم : «ان‌القسر لا یکون دائمیاً ولااکثریاً» یمکن الجواب عنه بان شقاوةالکفر صارت جوهریّة والملکات الرذیلّة جوهریه والعادات السوء طبیعه ثانیه و لیس‌هنا نور ایمان حتی یکفرها و یزیلها کما فی‌الفجار من‌المؤمنین فلا جرم لا یزول والفطرة الانسانیه التی تمیزالخبیث من‌الطیب‌باقیه غیر راضیّة بهذه‌القرناء فصارت مثل مرکب القوی اذ لیس احدیهما طبیعیة والاخری عرضیة بل کلتاهما طبیعیتان و بعض کلمات

۱ــ واعلم ان ادعاء کون‌الخلود فی‌النار و تعذیب اهل‌النار علی‌الدوام من‌الضروریات غیر مسموع مع انه قد ورد من انــه‌سبقت رحمته غضبه و انه اذا وعدالحق‌الناس بالعذاب‌فهو فی‌القیامة بالخیار .

المصنف (قدس سره) متشابهة ولكن كلامه في رسالته المسماة بالحكمة العرشية محكم فليرد المتشابه الى المحكم و هى آخر مصنفاته فقال فيها بعد ما نقل عن الشيخ محيى الدين القول بانقطاع العذاب «واما انا فالذى لاح لى بما انا مشتغل به من الرياضات العلمية والعملية ان دار الجحيم ليست بدار النعيم وانما هى موضع آلام و محن و فيها العذاب الدائم لكن آلامها متفننة متجددة على الاستمرار بالانقطاع والخلود فيها متبدلة وليست هناك موضع راحة واطمينان لان منزلتها من ذلك العالم منزلة عالم الكون والفساد[1] من هذا العالم» انتهى كلامه (قدس سره) .

قوله (ص۳۱٤، س۱۰) :

و قال سبحانه : «ولو شئنا لآتينا[2] كل نفس.....» قد تقرر فى محله ان صدق الشرطية لا يستلزم تحقق المقدم ولا امكانه بل الشرطية تتألف من واجبين ومن ممتنعين وغيرهما فالمعنى : انا لما كنا عين العلم والقدرة والمشية والاختيار فلو شئنا هديناالكل ؛ ولكن لم يقتض حكمتنا ذلك وحق القول كذا فهذا مثل قوله تعالى : «الم تر الى[3] ربك كيف مد الظل ولو شاء لجعله ساكنا» هذا اذا اريد الهداية التكليفية واما اذا اريد الهداية التكوينية فالامر بالعكس

قوله : «لاهمال ساير الطبقات.... و قال بعض العرفاء : من تمامية العالم وجود العالم الناقص ايضاً اذ لا موجود الا و هو اما خير محض و اما خير غالب .

قوله (ص۳۱٥، س۳) :

«والله متجل بجميع الاسماء فى جميع المقامات والمراتب» بل المجالى ذاتية فى

۱ـ الحكمة العرشية ط ت ۱۲۱۲ هـ ق ص ٥٦ واعلم ان كلماته متناقضة و هو (ره) رجع عن عقيدته بمقالته فى العرشية و صرح نفسه بانه بعد الرياضات صار مستبصرا و هو ينافى ما ذكره المحشى الحكيم (قده)

۲ـ س ۳۲، ى ۱۲

۳ـ س ۲٥، ى ٤۷

الاسماء كما هو حكم كل مرآت فانها متحدة مع المرئى اذالمرآت لا تمكن من البروز تحت المرئى و هى محتجبه به و اذا كانت المرائى المتأصله كالماء والبلور ونحوهما كذلك فما حدسك بالمرائى الاعتبارية التى شأنها الكمون والخفاء كالماهيات السرابية التى ما شمت رائحة الوجود والظهور وقدقلنا فى موضع آخر: ان السالكين فى البدايات يرون الاشياء مظاهر الاسماء والصفات و فى الأوساط من سلوكهم لا يرون المظاهر و يرون الاسماء والصفات و فى النهايات يفنون فى نور الذات ولا يرون الاسماء والصفات كما قال على عليه السلام [1] .

قوله (ص٣١٥، س٩) : «لعدم موافقة الطبع الذى جبلوا عليه»

قالو : مثل اهل الدنيا يلتذون بما هم عليه وهم ديدان عالم العناصر و شأنهم كشأنها ولو انقذوا عماهم عليه الى روح المعارف و ريحان العلوم لتأذوا وهم فرحون بالامور الداثرة المغيّات بالغايات الوهميّة .

اقول : هذا بحسب جبلة البدن وفطرتهم الثانية الطبيعه و اما بحسب فطرتهم الاولى وهى لم تبطل فهذه الاباطيل لا تلايمهم و اذا كشف الغطاء تألّموا غاية التألّم [2] .

قوله (ص٣١٥، س١٥) : «حتى لا يبقى فيها احد من الناس البتة........»

هذا بظاهره ينافى ما سبق من قوله (قدس سره) مع اتفاقهم على عدم خروج الكفار منها اللهم الا ان يوجّه بان مراد هذاالبعض من الجنّة ملايمه النار و من جهنم عدم ملايمتها .

١ـ الحقيقة صحوالمعلوم و محوالموهوم ، والحقيقة : هتك الستر و كشف السر..... و هى نور يشرق من صبح الازل... و قال ايضا كمال التوحيد نفى الصفات عنه.....

٢ـ والملائم للطبع مناف للعذاب والتالم و سيأتى مناتحقيق هذه العويصة «ج»

قوله (ص۳۱٦، س٤) : «ان لا يعذب احداً عذاباً»

ولعله يشير اليه ما فى دعاء كميل عن اميرالمؤمنين علىعليهالسلام فباليقين اقطع لولا ما حكمت به من تعذيب جاحديك و قضيت به من اخلاد معانديك لجعلتالنـار كلها برداً و سلاماً وما كانت لاحد فيهامقرًّاولا مقاماً لكنّك تقدست اسماؤك اقسمت ان تملأها منالكافرين منالجنّة والناس اجمعين وان تخلد فيها المعاندين فذكـر عليهالسلام نفىالعموم اولا واكتفى بالملاءوالتخليد ثانياً .

قوله (ص۳۱٦، س٥) : «الا لاجل ايصالهم.....»

بل ذلك لازم اعمالهم كما فىالحديث «انما هى اعمالكم ترد اليكم» .

قوله (ص۳۱۷، س۳) :

«قال تعالى : و قضى ربّك ان لا تعبدوا الا اياه [۳]» و فىالاسماء الجوشنية«يا منلا يعبد الا اياه» لكنالآية تدل على مطلوبه ان كان لا تعبدوا نفياً ساقطالنون بالناصب لا نهياً ساقط النون بالجازم .

قوله (ص۳۱۷، س۸) : «فهو كالدواب»

فهو صاحبالحجاب العظيم لاالعذاب الاليم بخلاف الثانى كـما سيقول فيكون عذابه اليمـاً .

قوله (ص۳۱۸، س۱۲) : «ومماستدل به على ذلك.....»

وجهه : ان اصحاب الشىء يطلق على من يأنس به و يلايمه كأصـحابالقران و اصحابالعلم والعـرفان و اصحابالنبى ونحو ذلك .

ان قلت : اكثر آيات التعذيب وقعت بلفظالشرط كقوله تعالى : «من يعمل[٤]سوء

۳– س ۱۷، ی۲٤ ٤– س ٤، ی۱۲۲

یجزیه» ؛ ومن یعمل مثقال ذرة شر[1] یره»اوالمتضمن لمعنی‌الشرط مثل‌الموصول فی الذین کفروا و نحوه و صدق‌الشرطیة لایستلزم صدق‌المقدم ولا یصادمه وجوبه او امتناعه و مجعولیة الشر والسوء لکونهما عدمین ممتنعة و کذا جاعلیه‌ٔ الممکن ؟ .

قلت : هذاالمعنی و امثاله تدقیقات فلسفیة والقران منزل بلسان‌القوم ولایفهمون منها ما ذکرتم علی ان مجعولیة الشر لا یمکن للوجود لانه دون المجعولیة و اما للجهات العدمیهٔ فلا مانع و کذا جاعلیهٔ‌الممکن غیر سایغة للوجود واما لسنخه‌فسایغة لان علهٔ الوجود وجود و علهٔ العدم عدمو علهٔ الماهیهٔ ماهیهٔ [1] والمکلف له ذات نورانیهٔ هی‌الوجود و ذات ظلمانیهٔ هی‌الماهیة .

قوله : «و سبقت الرحمة الغضب لاینافی العذاب» لانها الرحمهٔ الرحمانیهٔ التی وسعت المؤمن والکافر والمتقی والفاجر و هذه‌التی اغترّ بها ابلیس حیث قال تعالی : «ورحمتی وسعت کل شیء[2]» وانه‌داخل فی عموم کل شیء و انت تعلم انها لا تنفع بحاله .

قوله (ص۳۱۹، س۸) : «لاتنفعه‌الطاعات»

و فی‌الدعاء : «اللهم ان‌الطاعة تسرك وان المعصیة لا تضرك فهبنی ما یسرك واغفرلی مالا یضرك یاارحم‌الراحمین» وفی‌دعاء ابی‌حمزة‌الثمالی (رض) عن سیّد الساجدین «علیه‌السلام» ما مضمونه مافی‌مناجات شیخ عبدالله الانصاری بالفارسیة «الهی چون من معصیت می‌کردم دوست‌تو محمد (صلی‌الله علیه وآله) غمگین میشد و دشمن تو ابلیس شاد ، فردا اگر عقوبت‌کنی نیز دوست تو غمگین گردد و دشمن

۱ـ هذاالکلام من‌الشیخ و نقل عنه المصنف والمحشی

۲ـ س ۷، ی ۱۵۵

تو شادی الهی دو شادی را بدشمن مده‌و دو اندوه را بـر دل دوست منه....» .
فهذا اقتباس من ذلك‌الدعاء المبارك .

قوله (ص۳۱۹، س۱۲) :

«لان کون‌الشیء عذاباً من وجه لا ینافی کونه رحمة من‌وجه‌آخر» فان‌السمندر والحوت کل واحد منهما یری‌الآخر فی‌العذاب بحسب وقوع هذا فی‌الماء البارد و وقوع ذاك فی‌النار الحارة و نشأة العلم‌ایضاً من مراتب نفس‌الامر و هذا قیـاس .

قوله (ص۳۲۰، س۹) : «لا یلحق آخره باوله.....»

هذا مقتضی اسم‌الله السریع فانـه سریع فی تفنن‌التجلی کل آن هو فی شـأن ففی کل آن طلوع نور فهو نهار تجل .

قوله (ص۳۲۱، س۹) : «و حـده من فوق فلك‌البروج......»

لان هذه‌الدار عالم‌الحس و نفوذالحس الی فلك‌البروج باعتبار کواکبه و قـد مر ان‌الکواکب والطبقات السبع من‌الافلاك فی‌النار والنار معناها هاهنـا و صورتها هناك و اما فلك‌الافلاك فلاینالـه‌الحس فهو مظهر جنة المأوی و اما سدرة‌المنتهی فهی البرزخیة الکبری و مقام الواحدیة التی‌فیها کثرة الصفات کم شئت و مظهرها فلك الثوابت الذی فیه کثرة‌الکواکب فانها اکثرمن عددالرمال و قطرات البحار .

قوله (ص۳۲۱، س۱۸) :

«و مجیئنا من ذلك‌العالم الذی حضیضه فوق فلك‌الثوابت...» و اوجـه اعلی مراتب عالم‌المثال انمـا هو من جنة‌الله ای‌انما بدئه من جنة الافعال الابداعیة و هی عالم‌العقل الکلی بل بدئه من جنة الصفات‌لان‌الاعیان الثابتات کامنة فی عالم‌الاسماء والصفات فانها لازمة لها لازمة لها لزومـاغیر متأخـر فی‌الوجود کلزومهـا للمسمی

والموصوف اذاالكل موجودة بوجودواحدبسيط و مع وحدته و بساطته كل الوجودات

قوله (ص۳۲۱،س۱٤) : «والجنة»

اللام للعهد الذكرى اى : جنة الله المذكورة هي دارالمحسنين بالاحسان المصطلح المفسر في الحديث بان «تعبدالله كانك تراه»[1] المذكور في الآية الشريفة «ثم اتقوا و آمنوا ثم اتقوا واحسنوا» والتقوى الثاني في الآية التقوى الاخص المعتبر عند اهل السلوك[2] .

قوله (ص۳۲۱، س۱۸) :

«والفرق بينهما على نحو الفرق بين القوة والفعل والمجمل والمفصل» يعني في المجيىء جئنا من الفعل الى القوة و من الاجمال الى التفصيل وفي الآيات خرجنا من الفعل الى القوة و من التفصيل الى الاجمال والمراد بالاجمال الوحدة والبساطة الوجوديتان كما في جمع الجمع او في الجمع او في الفرق الذي بالنسبة الى عالم الطبيعة جمع و بالتفصيل الكثرة التي هي من لوازم عالم فرق الفرق و اما التفصيل بمعنى التميز والانكشاف فهو في ذلك العالم اشد و اتم اما في النزول فلأنه نشأة العلم السابق وبناء العلم على التميز واما في الصعود فلأنه يوم الفصل و يوم تميز الخبيث عن الطيب كما انه يسمى بيوم الجمع .

قوله (ص۳۲۲، س۱) :

«فان مجيئنا الى هذا العالم للتمحيص والتطهير» تعليل لكون الصعود[3] والاياب

۱ـ اول مرتبة الاحسان ان تعبدالله كانك تراه ونحن قد اشبعنا الكلام في هذا المقام في شرحنا على الفصوص و مقدمة القيصرى ط م ۱۲۸۵ ه ق ص۹۸

۲ـ هذه الآية «س ه، آية ۹٤» كانت لسان مقام الاحسان وكذا بعض الآيات المذكورة في شرحنا على هذه المقدمه

۳ـ وقد يعبر عنه بمعراج التحليل والتركيب

خروجاً عن‌القوة الی‌الفعل فاختلاطنا بالمواد لتجریدنا عنها و تخلیصنا و من مقالات الشیخ ابی‌سعید ابی‌الخیر (قدس‌سره) :

دنیا بمثـال کعبتیـنِ نرد است   برداشتنش بـرای انداختن‌است

لکن هذاالتجرید غیرالتجرد الاول لان‌المبتلی بالاختلاط وعالم‌الفرق والفراق اعرف بقدر مرتبة‌الجمع و روح‌الوصال .

فرقت از قهرش اگر آبستن است   بهر قـدرِ وصل او دانستن‌است[۱]

تا دهد دل را فراقش گـوشمال   دل بـداند قـدرِ ایام وصـال

قوله (ص۳۲۲، س۳) : «ومختلف فی‌النهایة....»

ای نهایة‌السلسلة الطولیه- النزولیه- لان افراد الانسان کـانت فی عالم الجمع موجودة بوجود واحد جمعی و هاهنا موجودة بوجودات متشتتة ؛ او مختلف بعد مفارقة‌الابدان الدنیویه: و ظهور بـرازخ‌الاعمـال و متفق فی بدایـه- التعلق لبقاء بقیة‌الفطرة الاولی اذ «کل مولود یولـدعلی‌الفطرة» .

قوله (ص۳۲۲، س۵) : «او ظل‌النفس..»

کلمة او للتقسیم و هذا اقتباس من‌قوله تعالی : «انطلقوا الی‌ظل‌ذی‌ثلاث‌شعب» لا ظلیل ولا یغنی من‌اللهب .

قوله (ص۳۲۲، س۶) : «مادامت‌السماوات‌والارض....»

ای سماوات الآخرة و ارضها و اشکال التوقیت مدفوع کاشکال المشیة کما

۱- والمتکلم بهذه‌الابیات هوالعارف‌الرومی «دفترالاول من‌المثنوی فی بیان مکالمة الشیطان مع رب نوعه معاویة‌بن ابی‌سفیان المسمی بخال‌المومنین عند بعض‌العامة‌العمیاء»

میدهد جان را فراقش گوشمال   تا بداند قدر ایام وصال

هـ س ۷۷ ی ۳۰

يأتي بعدسطر و نوضحه والمتكلمون اجابواعلى اصولهم حتى انه تعرض لهالتفتازانى في المطول .

قوله (ص٣٣٢، س٨) :

«واحتاجوا الى العمل بغير ارادة منهم» بيان للاستثناء فى الآية اى: احتاجوا فى الاستيناس بالصور الموافقة الملايمة الى ان يأتى حين مشيّةالله تعالى و عمل الفعال لما يريد ذاته فان مشيتهم كانت موجبة عذابهم فان مشيتهم الحرص و ملكته فى قوة مشيتهم الحشر بالمال و مشيتهم اكل مال اليتيم ظلماً فى قوة مشيتهم اكل النار احقاباً و قس عليهما والملايمة تستدعى تبدل مشيتهم بمشيّةالله تعالى المتعلقة بالخير بل بذاته وصفاته لا يحب الانفسه ولايلتفت الى السافل و تبدل فعلهم بفعل الله الفعال لما يريد ذاته لا لما يريد غيره المفنى للغير و صفته و فعله فقوله : «فعلم» . الفاء فيه للعطف لا للتفريع لانه استدلال آخر على الاستيناس من باب البدايات كما ان الاول استدلال من باب الغايات فالمراد بالفطرة الاصلية التى هى فوق الارادة التى هى العقل كما ان المراد من الشهوة ميل الحس الحيوانى وهو الجوهرة اللاهوتية التى هى فوق الجوهر الجبروتى و هى التى توجد منهاسهم فى كل انسان قل او كثر استشعر به ام لا والمزيّة فى الاستشعار و تسمى فى عرف العرفاء سر الحقيقة و يفسر بما لايفشى من حقيقة الحق فى كل شيء و هو الاول كما قال على عليه السلام : «ما رأيت شيئاً الا و رأيت الله قبله» فكما انه فى الاول «كان الله ولم يكن معه شيء» ولا اسم ولا رسم ولا سماء ولا ارض ولا غير ذلك كذلك فى الآخر لايبقى الا وجهه و وجه مشيته .

١ـ لان القيامة عبارة عن الفناء الحقيقى بحيث لايبقى للممكن رسم ولا اسم و اذا وصل نوبة حكومة اسمائه المفنية للحقايق يفنى كل شيء فى ذاته .

قوله (ص۳۲۲، س۱۱) : «حتي يستفيدوا»

هذا كقوله تعالى : «حتي يأتيك اليقين[1]» اى انهم مقيدون تحت قيد الطبيعة او قيد العقل الى ان يأتى حين الاطمينان بالله والخروج من الاجداث اليه و بوجه آخر الترقى من الادنى الى الاعلى مثل «مات الناس حتي الانبياء» اى يستفاد من الانبياء عليهم السلام العقل العملى السياسى الموصل الى درجات الجنان والمبعد عن النيران حتى انه يستفاد منهم الاستيناس بالله تعالى والطمأنينة بذكره واستنبط منه وجه الاستثناء فى ناحية اهل السعادة ايضاً فى قوله تعالى «واما الذين سعدوا[2]» الآية .

قوله (ص۳۲۲، س۱٤) :

«فيتوجهون من مقابرهم الى الحضرة الربوبية.....» ليس المراد ان الكل يصيرون الى عالم المعنى و يتخلصون من عالم الصورة كما هو ظاهر الخلاص من المقابر و محابس البرازخ فان من لم يصل الى عالم العقل هاهنا [4] كيف يحشر اليه هناك «من كان فى هذه اعمى فهو فى الآخرة اعمى[3]» بل المراد ان مصير الكل الى الحضرة الربوبية و هذه الحضرة واسعة سعه غير متناهيه و وحدتها وحدة حقه لا عدديه فغايات كل كل محاطة لغايه و منتهى الطلبات اذ للحق تعالى اسماء تنزيهية و تشبيهيه فمرجع اهل الصورة اسمائه التشبيهيه و مرجع اهل المعنى اسمائه التنزيهيه بل ذاته المحيطة اذ الانسان الكامل تحت اسم الله الجامع فنقول : ان فى الظاهر حشر اهل الصورة الى الصور اللطفية اوالقهريه و اما فى الحقيقة فحشرهم الى اسمائه اللطفية و اسمائه القهريه واسمه المصور و اسمائه كلها حسنى و صفاته

۱ـ س ۱٥، ى ۹۹ ۲ـ س۱۱، ى ۱۱۱ ۳ـ س ۷۱، ى ۷٤ ٤ـ الحكيم المحشى والمصنف العلامة يقرر ان طريقة العرفاء فى المعاد و نحن قد حققنا هذه المسالة فى شرحنا على الفصوص

جميعها عليا و هو للكل مطلوب و لقلوبهم مرغوب هذا ما اراده .

قوله (ص٣٢٢، س١٦،١٧) :

«الاشراق الثالث في مؤافاة الملائكة» اى الداخلة وهم رقاين ملكاته من الصور الصبيحة المليحة او الصور المهولة الموحشة و اما الملائكة التى تأتى فى الاشراق التالى لهذا الاشراق فهى الخارجة والداخلة كما سنبيّن فالمراد من الداخلة هاهنا الملكات الممضية للافعال بسهولة القاهرة على ذويها والمسددة لاهل الرحمة الى الصواب بل القوى جميعاً باعتبار وجوهها الى الله من الداخلة .

قوله (ص٣٢٣، س٦) : «حتى اتصلت»

فاماتتها عن الصور البرزخية و احيتها بالصور الاخروية و قد مر الفرق .

قوله : «التى بكل واحد منها» اى الحس المفهوم من الحس و هكذا قوله بالزبانية كما في قوله تعالى : «سندع الزبانية[1]» من زبن اى دفع وساق .

قوله : «لانها للمبعدين» معنى كونها لهم مع عدم اختصاصها بهم لتربيتها مطلق عالم الحس لمطلق الخلق ان ليس لهم غيرها من الكرام الكاتبين والملائكة العليين و هذا كما يقال قوى نباتية و قوى حيوانية مع وجودها فى الانسان بنحو اتم اذ ليس للنبات سواها وقس الحيوانية .

قوله (ص٣٢٤، س٣) : «وعددها تسعة عشر»

هى روحانية الكواكب السبعة والبروج الاثنى عشر المدبرة لعالم الطبيعة التى هى نار جهنم و لتطابق العالم الكبير والعالم الصغير فمدبرات البدن الناسوتى ايضاً تسعة

١ــ س ٩٦، ى ١٨

عشرالقوی السبع النباتیة والحواس العشر والقوة الشهویة والقوة الغضبیه .

قوله (ص۳۲٤، س٥،٦) : «الا ان کتاب الحسنات......»

هم النفوس المنطبعة الفلکیه او عالم المثال اللتان هما معدن الصور و صورها سابقة علی صور المدارك و غیرها لان هذه لوازم حرکاتها و حرکاتها معلومة لها والعلم بالملزوم مستلزم للعلم باللازم والمراد العلم بنحو الجزئیه لان الصور التی هی مبادی الاعمال انما هی بنحو التصور الجزئی فالفلك بنفوسها المدرکة من الصنف الثانی و بطبایعها الخامسة من الصنف الاول و لعلك تقول ما ذکره من التسمیة ینافی ما فی دعاء کمیل و کل سیئة امرت باثباتها الکرام الکاتبین فاقول مراده ان کتاب سیئآت اصحاب الشمال لایسمون بکذا والداعی من اصحاب الیمین .

قوله (ص۳۲٤، س۸) : «ملائکة علیون»

هم العقول الفعالة الفیاضة للصور الکلیه علی العقول بالفعل و هم الخزائن التی قال تعالی فیها «وان من شیء[1] الا عندنا خزائنه» والعقل الفعال هی الحافظة والخازنة لمدرکات النفس الناطقه فهاتان الطایفتان ملائکه خارجیه .

قوله (ص۳۲٥، س۱،۲) :

«وهو بعد وفاته یتعذب بفقدان المحسوس لفقدان الآلات الحسیة» هاهنا شبهة تطرء علی کثیر من الاذهان و هی : ان المحسوس و ان عدم من مرتبة من مراتب نفس الامر الا انه لم ینعدم من مطلق نفس الامر لان ارتفاع الطبیعة بارتفاع جمیع افرادها و اقل ما فی الباب لوح خیال ذلك المتوفی بل یخلقه متی شاء لان للنفس فی

۱- س ۱۲، ی ۲۲،٤٦

مقام خياله قدرة على التصوير والآلات الحسيّة وان فقدت لكن النفس تحمل مع ذاته قوة حسيه و قوة خياليه و قوة متخيلة وقوّة وهميّة اينما ذهبت و تدور هي معها حيثما دارت و حلها من وجوه :

احدها : ان ذلك الانسان الحسي الطبيعي يألف و يعشق المحسوسات الطبيعيّة و يجعل المحسوسات بالذات والمتخيّلات بالذات آلات لحاظ الموجودات الطبيعيّة فلا يتسلّى بها عنها كمن يتوفى عنه مـا لهو ولـده في الدنيا ولا يتسلى بصورتهما الخياليّة عنهما .

و ثانيها : انه موقن بفوات مألوفاته وعقد قلبه على الفوات و ذلك العلم والايقان لا يفارقه و يوجب حزنه و غصّته .

و ثالثها : و هو احكم و اتقن ان ذلك الانسان المعذب لا يتمكن من تخيّل مألوفاته على صور معهودة له في الدنيا فان اكل مال اليتيم ظلماً في الدنيا يصير اكل النار في الآخرة و هذ هـو في حسه و خياله هناك كمـا في جانب مظاهر اللّطف فـان ايثار الزّكاة هاهنا جلوس على شاطئ نهر العسل هناك وهذا من خاصيّة تبـدل النشآت كتبدل سني القحط «بسبع[1] بقرات عجاف» ومقابلها بمقابلها ولولا ذلك لكان كـل من تصوره لفنون الحلاوى واللذايذ الجزئيّة الاخرى هاهنا اكثر و اتم و اشد و افلح وانحج هناك و كل من لم يتصور هـذه يكون اشقى هناك و اغبن حاشا و كلاّ و هل تسوغون ذلك ما هكذا الظن بكم بـل تصور الحلاوى و اكلها ظلماً هاهنا يوجب اكل الزقوم والضريع و تصورهما واحساسهما هناك بل من شدة فضايـع الاهوال و عظايم العذاب والنكال لا مجال له من التصوير على ماعهد في الدنيا ولا من تصورها على

۱ــ س يوسف ، ى ۲۸

نحو ذلك الا على سبيل الحَسرة من فراقها و فقدانها .

قوله (ص ۳۲۷، س۱٦) : «ثم الارواح الحيوانية والانوار الحسية»

المراد بالروح هوالروح البخاری و بالانوار الحسيّة يمكن ان يكون عبارة اخرى للارواح تشبيهاً لها بها في الصفاء واللطافة كماشبّهوا دم القلب بالزيت وهذا الروح بالسراج الا انه لا يساعده ما فی سفر النفس فی مثل هذا الموضع اذا اراد بالانوار الاضواء الشمسيّة والقمريه والسرجيّة و جعلها احدى هيوليات هذا العالم الطبيعي وانها الطف و اسرع قبولاً للالوان والاشكال كما يشعر به ما بعد هذه العبارة هاهنا ايضاً ولكن كونها محلاً للالوان والاشكال بناءً على ان المحل هاهنا اعم من الصدورى والحلولى والقبولى اعم من الانفعال والموصوفيّة و قوابل عالم الآخرة ليست الا صدوريّة و قبولها ليست الا الموصوفية و قيامها بالنفوس قيام عنه لا فيه ففي الانوار والاضواء الحسيّة ان بنينا على مذهب من يجعلها واسطة في الثبوت للالوان والتمثيل لما كان لتوضيح المقصود قد يبنى على المذهب الفاسد فالامر فيه واضح و الا فهي واسطة في الظهور لها فهي محل صدوری لظهورها لاغير اذمعلوم ان قوابل الالوان موضوعاتها و فواعلها امزجة موضوعاتها .

قوله (ص۳۲۸، س۱۱) :

«والا فتلك الصور اشدّ جلاءً...» اما انها اجلى و اظهر فلأنّها علم والعلم وجود نوری اذ ليس وجوده للمادة بل للعالم و هی ايضاً نور اسفهبد و ايضاً هی ادلاء على الصور الخارجية و لولا الماء مثلاً في خيالك لما طلبت الماء الطبيعی لانّ المجهول المطلق لا يطلب و لولا بناء بيت في خيالك لما بنيت البيت الخارجی او لما امرت ببقائه و قس عليهما و اما انها اقوى فلأنّها قائمة بذاتها و باطن ذاتها لا بالمواد

والموضوعات و انها ابقی ولا یتطرق الیهاالفساد اذ لیست مرکّبة حتی ینسحب علیها حکم کل مرکّب ینحل و لیس لها اضداد حتی تنعـدم بطروّ الضد علی محل الضد ـ الآخر و هی عالم مثالك الاصغر و عندالشیخ الاشراقی من موجودات عالم المثال الاکبر وایضاً قوة وجودها لکونها مبادی الحرکات وعلل الافعال .

از خیـالی صـلحشان و جنگشان

و ایضاً قد مر ان ضعفها مادام کونها مرائی لحاظ الخارجیات وهی انفسها ایضاً خارجیات وکونها ذهنیات انما هو عندالمقایسة کماقرر فی مقرّه و بالجملة ضعفها بالنسبة الی الصور الخارجیة و توقع النفس منها آثـارتلك والغفلة عن کون تلك الآثار عوارض ذلك الوجود و انها لیست عوارض کلاالوجودین او مطلق الماهیّة و ایضاً ضعفهـا بالنسبة الی فوقها فان وجودها مقهورة فی وجودالنفس المنشئة ایّاها و وجودالنفس و مقومها الوجودی معلومها الحضوری ومعشوقها الاولی الذاتی ولا یتمکن النور ـ الضعیف فی مشهدالنورالقوی .

قوله (ص۳۲۸، س۱۵، ۱٦) :

«یقدر ان یتصور فی عقله ذواتاً عقلیّة مجردة هی مثل نوریّة افلاطونیة» وهذ بناءً علی ما هوالتحقیق عنده «قدس سره» ان ادراك الکلیات العقلیة مشاهدة ارباب الانواع عن بعد فی عالم الابداع [1] .

۱ـ هذا کله فی اوایل الادراك ولکن اذا کملت النفس یتحد مع العقل بل قد یترقی عن هذاالمقام و یحیط علی العقل وکان العقل کالسموات مطوی بیمینه لان یده یدالله وهـذا من خواص وجودالجمعی لذا قیل «یدالله مع الجماعة»

قوله (ص۳۳۰، س۸) :

«والغضب صفة نفسانيّة موجودة فی عالم باطنه » بل فی باطن باطنه و هوالعقل الفعال قاهريّة الوجود و فی باطن باطن باطنه قهاريةالوجوب و مع‌ذلك‌الشموخ‌يتنزل الی ان يصير غليان‌الدم و ضربان‌الشرائين .

قوله (ص۳۳۰، س۱۵) :

«لينكشف لذوی‌البصيرة ان‌المحشور....» الغرض من هذاالاشراق علی مـا اشار اليه دفع ما فی بعض الاوهام العاميةالهيولويه· لان‌الانـسان بهذه‌الاعضاء عبدالله او عصاه فلا بد من‌المكافاة منها فحقق‌المصنف (قدس‌سره) ان محل‌اللذّة والالم لا بد له من‌الشعور لان‌المشاعر هوالملتذ والمتألم كيف واللذّة ادراك الملايم والا لم ادراك‌المنافروالمدرك للجزئی هوالنفس‌الحيوانية .

قوله (ص۳۳۰، س۱۸) :

«اعلم ان‌الجوارح والاعضاء تستعذب جميع ما يطرء عليـها» لانها وجودات و فعليات لها سواءالملايم للنفس اوالغيرالملايم .

قوله (ص۳۳۱، س۳) : «وكذا قوی‌الجوارح»

لعلك تتحاشی عن هذا؟ لان‌القوی دراكة فاذا ادركت‌الغير الملايم اوجعها فكيف تستعذبها فاعلم انه اشار الی دفع هذا بقوله : «بما تراه فی ملكـها....» ای‌الآلام ترد علی‌النفس بما تراه فی قواها وجوارحهاخلاف ما تحب و ترضی و تأنس و تهوی وينتقل هذه منهاالی‌النفس بالعلم‌الحضوری فالمراد ان‌القوی الحالة والجـوارح التی هی محالّها تستعذب‌الكل اذااخذت بشرطلا مفصولـة عن النّفس والمراد بالنفس‌ـ الحيوانية الانسيّة ای‌المتصله· بالنفس‌الآدميّه· يظهر ذلك بكون‌الغير الملايم فیـ

المشاعر وقتاً ما والنفس يقظان غير ملتفتةاليها لاستغراقها فی شأن مهم و ليست مـا فیالمشعر مغدبا لها و الی هـذا اشار فیاواخر هذاالاشراق بـ : «ان المريض اذا نام وهو حیّ والحسعنده موجود والجرح.....» فالمدرك هوالنفسالحيوانيّة لاغير فاجهد واستفرغ وسعك ان تتبعالنفسالحيوانيّة الناطقه‌ التی هی امر ربانی و سر سبحانی و اينما تحقّقت بالفعل لا شأن لهاالاالسـعادة وان يكونالشهـوة والغضب كالخنزير والكلب المعلمين حتی تتخلص منالعـذاب والشقاء «ان‌الله اشتری مـن المؤمنين انفسهم بان لهمالجنّة» .

قوله (ص۳۳۱، س۱۸) : «واماالنفسالناطقة»

ایالعقل النظری .

قوله (ص۳۳۱، س۱۸) : «فان بقی فیالبرزخ....»

ای فرض عكسالاول .

قوله(ص۳۳۱، س۱۹) :

«فحشرالاجساد الیالاجساد و حشرالنفوس الیالنفوس» فانالاجساد فیالحركة الاستكماليه‌ جوهرية او عرضيه‌ الی ان تتحول الیالصور البرزخية والنفوس حتی النفوس الحيوانيّه‌ فیالحركه‌ جوهرية او عـرضيّة استكماليتين حتی تتحول الـی النفسية الاتم اوالعقليه‌ الاكمل اوالعقولالعرضيّة المسماة بارباب‌الانواع وبالجمله‌ يحشرالصور الیالصوروالمعانی الیالمعانی الا ان بعضالنفوس التی لها تخيل و وهم و حفظ و بالجمله‌ تجرد برزخی لها شعوربهوياتهـا هناك ايضاً بلا ثـواب و عقاب تشريعيين كما ان لها شعوراً و علماً بهوياتها هاهنا لا علی وجه يصير مناطالتكليف .

قوله : «كما فی ظاهره يومالآخرة» لأنّ باطنهالّذی هاهنا تصير ظاهراًهناك

«کشفنا عنك[1] غطائك» والانسان بحسب الباطن كالجن بحسب الظاهر يتشكل بالاشكال المختلفة .

قوله (ص۳۳۳، س۱۲) :

«اعلم ان الحق لم يزل فی الدنيا متجليا للقلوب.....» فهذا هو التضاهی الخيالی هذه عبارات الشيخ محيی الدين العربی وقد نقلها عنه فی اواخر معاد سفر النفس وقد غيّر بعض عباراته مثل ان قوله : و يكون باطنه عين ظاهره فی الآخرة . بدله هناك «وفی الآخرة يكون ظاهره مثل باطنه فی الدنيا» و نحن نوضح لـك عباراته فقوله : «وفی الآخرة يكون باطن الانسان ثابتا» المراد بالباطن هنا روحه الّذی قد يكون عقلاً بالفعل و قد يكون عقلاً كليا و قد يكون عقلاً جزئيا و ظاهره هناك جميع صوره الاخروية المثاليّة التی هی كاظلة لروحه و مقصوده : ان باطن الانسان هناك علی عكس باطنه هاهنا فی الثبات والتبدل و قوله : «فانه عين ظاهر صورته...» ای انما كان ظاهر صورته فی الدنيا ثابتا لانّه بقی عكس من ذلك الثبات والبقاء علی الصورة الدنيوية لانه ظاهر فی بطونه كما فی قصيدة الشيخ الرئيس فی النفس الناطقة .

محجوبة عن كل مقلة عـارف و هی التی سفرت و لم تتبرقع

و فی بعض النسخ بدل عين «غير» والنسختان الاوليان اولی كما لا يخفی و علی الغيرية يكون المعنی: و يكون باطنه فی الآخرة ای : روحه غير ظاهره فی الآخرة ؛ ای غير صور برازخ اعماله و ملكاته . و قوله : «فيتنوع ظاهره» ای : صورته الدنيوية بتجدد الامثال كما قال تعالی: «بل هم فی لبس من خلق جديد» و قوله:

۱ــ س۹، ی۱۱۲ ، و اعلم ان ما نقله المصنف عن الشيخ الاكبر مذكورة فی مواضع مختلفة من الفتوحات و قد ذكر موزجها فی الفصوص و نحن قد شرحنا كلامه فی شرحنا علی هذا الكتاب .

«كما كان يتنوع باطنه في الدنيا ؛ و كـذافي الآخرة» و انما لم يذكره لان ظاهره في الآخرة عين هذا الباطن الدنيوي كما قرّره .

ثم ان عقد الاصطلاح منهم على التسمية بالتضاهي الخيالي انما هو لاجل ان عالم الخيال في تفنّن الصور الخيالية آيه‌ ومثال لتفنن التجلي الالهي .

قوله (ص۳۳٤، س۱۳) :

«كما ان الانسان من حيث جوهره ثابت....» يعني ان التفنن في التجلي لا ينثلم به الوحدة الشخصية التي لحـضرة المتجلي فانها اطوار لتشخص واحد لا انها مشخصات لشيء حتى يتعدد اشخاصاً كما ان الانسان الواحد الشخصي اذا صار مرة خجلاً و اخرى وجلاً و تارةً راضياً و اخـرى غضباناً اوصحيحاً او مريضاً و هكذا لا يصير اشخاصاً بل ظاهراً باطوار مع بقاء هذيته و تشخصه .

قوله (ص۳۳٥، س۱۷) : «واماالبرازخ العلوية»

هذا مشي على وتيرة الاشراقيين فانهم يطلـقون البرزخ على الجسم فيـقولون : البرازخ العلوية . و يريدون الافلاك و:البرازخ السفلية . و يريدون العناصر كـما لا يخفى على الناظر في كتاب حكمة الاشراق .

قوله (ص۳۳٦، س۲) : «بل هي عين الخيـال»

اي في انها مطبوعة على الطاعه‌ لنفوسها كالخيال المجبول على اطاعة النفس بلا اعياء و كلال و يتبع النفس في الآخرة قال تعالى : «فقال لها و للارض ائتيا طوعاً و كرهاً[۱]» والطوع بالنسبة الى السماوات بخلاف هـذه الاجسام العنصرية و طبايعها فانها

۱ــ س ٤١، ی ۱۰.

غير مجبولة على اطاعـه‌ النفوس و بهـا يتحقق‌الاعياء كما مر فالطـبع‌المجبول من صقع‌النفس فالاجسام‌الفلكيّة من‌صقع‌خيالهاو هو نفسها المنطبعة و هذا كقول‌الحكماء: «نسبة‌المتغير الى‌الثابت دهر و نسبة الثابت‌الى‌الثابت سرمد» و بالجملة ليس مراد هذا المكاشف ان جسم‌الفـلك كالجسم‌الخيالى‌غير طبيعى ولا مادى وكلام‌المصنف (قدس سره) ينادى بما قلنا لمكان اداة التشبيه ولفظ يوجد فى كلامه .

قوله : «و هذه‌الزرقة» فلا ينافى لطافتها بان يقال‌اللطيف فى‌الغاية ينبغى ان لا يرى لكن‌النوريه‌ لا ينافيهـا .

قوله (ص۴۳۸، س۱۸) : «فيشاهدالارواح‌المجردة»

يعنى ارباب‌الانواع بناءً على رأيه من ان‌ادراك‌الكليات العقليه‌ بمشاهدة‌العاقلة ارباب‌الانواع فى عالم‌الابداع عن بعد والتفصيل‌ان‌يقال فى‌هذاالمقام يشاهدالمجردات و هى قسمان احدهما مجردات هى عنوانات‌مطابقة للحقايق و عكوس محاكية لارباب الانواع فى اوايل‌الامر و هى‌الكليات المجردة والآخر مجردات بالفطرة لا بتجريد مجرد و تعرية معر و هى‌الجزئيات المجردة اى ممنوعة الصدق على‌الكثرة و ان‌كانت محيطةالوجود و هذاالشهود بنحو التحول‌والفنـاء .

قوله (ص۴۳۹، س۴) : «عظيم‌الفسحة»

لا نهاية لها فان كل كلى عقلى لانهاية لافراده و من مدركات ارباب هذاالعالم‌ـ الوجود المنبـسط على الكليات والجزئيات‌و هو وراء ما لا يتناهى بما لا يتناهى لانه عين‌الحيوة الغير المتناهية والعلم والقدرة‌والارادة والتكلم و غيرهاالغير المتناهية .

قوله «وله طبقات كثيرة.....» فانه عالم‌الكليات والمحيطات فالحكمة‌المنطقية بفنونها التسـعة بعضها فوق بعض و كلـهاتحت‌الحكمة الطبيـعه‌ باقسامها الثمانيةـ

المرتبة و كلها تحت الرياضيات المنضدة التى اعلاها علم الهيئة و الكل تحت العلم الالهى الذى هى سيد جميع العلوم و افضلها الالهى بالمعنى الاخص .

قوله : «ثم يترقى منه ...» أى يترقى من السير الى الله الى السير فى الله مثل الانتقال من حقيقة الوجود الى حقايق الحيوة و العلم و النور و الارادة و القدرة تعلقا و تخلقا و تحققا .

قوله (ص ٣٩،٣ س ١١) :

«مجرى السفينة و هو عالم المعانى الجزئية....» فانه بين المعانى الكلية و بين المحسوسات كما ان ركوب السفينة بين المشى على الماء و المشى على الارض .

قوله : «لان مدرك الوهم ليس سوى مدرك الخيال او العقل...» هذا ممنوع لان مدرك الوهم العداوة الجزئية «مثلاً» و هى غير مدرك الخيال لان مدركه الصور اى ما يدرك باحدى الحواس الخمس و العداوة الجزئية ليست كذلك ؛ لانها من المعانى و غير مدرك العقل لانه يدرك الكلى كالعداوة الكلية و هو (قدس سره) مصر على هذا فى كتبه كسفر النفس[1] من كتابه الكبير و مفاتيح الغيب[2] فى التفسير[3] و نحوهما و نحن ايضاً فى تعاليقنا على هذه علّقنا المنع بل استغربنا ما قاله من شاء فليرجع اليها و قال (قدس سره) هناك فى بيان ان مدرك الوهم ليس سوى مدرك الخيال و العقل :

١ـ الاسفار الاربعة مباحث النفس ط ٧٨ هـ ق ص ٢١٤، ٢١٥ .

٢ـ مفاتيح الغيب ط قديم ك ص ٧٨

٣ـ ذكر هذا التحقيق ايضا فى تفسيره الشريف على القرآن الكريم فى مواضع متفرقة و كذا فى مواضع متفرقة من الاسفار و المبدء و المعاد و قد حققنا كلامه قده . و اجبنا عن المناقشة التى اورد عليه الحكيم ـ المحشى . اعلى الله مقامه .

«ان الوهم يدرك العداوة مثلاً و هي معنى كلي عقلي مضاف الى صورة جزئيه خيالية كصورة زيد فالموهوم ليس الا المعقول المضاف والوهم ليس الا العقل المقيد .

فكتبنا هناك لو كان كذلك[1] لكانت العداوة نوعاً منحصراً في الفرد بل لا فرد لها سوى الاضافة و ليست كذلك بالضرورة لانها نوع منتشر الافراد افرادها الكيفيات المخصوصة ، القائمه بالنفوس الانسانيه وكذا المحبه نوع منتشر الافراد افرادها الميول الجزئيه والرغبات الخاصة القائمه بالنفوس بالنسبة الى محبوباتها : معدنيه كانت او نباتية او حيوانيه او انسانيه اوغيرها و كذا نسبة المنافرة الجزئيه بين العداوة الجزئيه والمحبة الجزئيه و نسبه المماثله بين عداوة و عداوة جزئيتين و نسبة المخالفة بين المحبه الجزئيه و ممدوحيتها وبين العداوة الجزئيّة و مذموميّتها فان هذه و امثالها معاني جزئيه موهومه افراد للنسبة الكليه المعقولة وقس عليها جميع المعاني الاخرى التي لها جزئيات معنويه لا صوريه و ليس بان المحبه لم تكن الا المفهوم الكلي و يضيفها الوهم الى الاب والام والولد و غيرهم بل المحبات الجزئية والاشواق الشخصيه المدركة للوهم مبادي الاعمال والحركات ولولاها لما استتم حركة فليس مدرك الوهم المحبة الكليه ولا شكل المحبوب و مقداره ولا مجرد اضافتها اليه وان كانت الاضافات الجزئيه ايضاً مدركها الوهم بل مدركه افراد المحبه نعم ليس لمدركات الوهم الغالط ولا لنفسه حقيقة من حيث هو كذلك مثل ما يخاف من الميت او من الموت .

۱ـ و قد اورد الحكيم المحشي على هذا الموضوع من الاسفار مفصلا و لقد اجاد فيما افاد و قد اوردنا عليه بعض المناقشات في حواشينا على هذا الموضع الاسفار الاربعة مباحث النفس ط طهران ۱۲۸۷ هـ ق ص ۲۱٤ الى ۲۱٦

قوله : «ولكن الهدى المنسوب الى‌الله.....» لان‌الهدى من‌الله والى‌الله والله هو «الاسم‌الاعظم» و اسم‌الذات‌الاقـدس انما يكون بادراك‌المحيطات و دلالة‌الذات على‌الذات والعوالم‌الاخرى تقود الى مظاهراللّطف والقهر .

قوله (ص٣٤٠، س٥) :

«فمنهم‌الارضيّة ....» جميع‌المبادی المقارنة و هی‌القوى‌الفعليه‌ٔ الجوهرية والعرضيه‌ٔ والقوى الفعليه‌ٔ الفلكيه‌ٔ من طبايع‌الافلاك و نفوسها والمبادى البرزخيه‌ٔ والمبادى المفارقه‌ٔ ملائكه‌ٔ اذا لو حظت جهاتهاالنورانية مضافة الى‌الذين هم رقايق‌الحقايق من الصوريات و اماالملائكه‌ٔ الذين هم فی كسوةالبشر كما قال تعالى : «ولو جعلنـاه ملكاً لجعلناه رجلاً[1] و للبسنا عليهم ما يلبسون» فالارضيه‌ٔ منهم هی‌النفوس الحكيمة الطبيعية والسماواتيه‌ٔ منهم هی‌الحكيمه‌ٔ الرياضية والمقربون هم‌الالهيون .

قوله (ص٣٤٠، س٧) : «وما عدا ذلك»

ای ماعداالوجه حتى ما تعلق بهما بما هو متعلق بهما فانه متجدد بتجددهمـا والكل لا وجود له سوى وجودالاجزاء وكل جزء ينسحب عليه‌الفناء و اما جهة‌البقاء فيها فهو باعتبار وجه‌الله‌الباقی .

قوله (ص٣٤١، س٦) : «وكمال‌القوة الحساسة»

الاولى كما فی كتابه‌المبدء والمعاد وغيره ان يجعل احدى‌الخصايص كمـال العقل العملی اوالقوة المحركة الشوقية وبالجمله‌ٔ القدرة والاخريان ما ذكره من‌قوة التخيل و قوةالتعقل لا ان يجـعل الجميع‌مبادى‌الادراكات و سيعدل الى ما قلنا فی الاشراق الثالث والعذر تساوى قوةالحس‌وقوةالتحريك كما صرح به بل هما واحد

١ــ س ٦، ی ٩

ذوطورين ولذا لم يكن الحساس والمتحرك بالارادة في تعريف الحيــوان فصلين في مرتبة واحدة له .

قوله (ص۳٤۲، س۵) : «يسمع به الكلام المعنوي»

والحديث الرباني هو الكليات العقلية التي هي كلمات الله و خطاباتــه مع القلوب

ان الكلام لفي الفؤاد و انما جعــل اللسان على الفؤاد دليلاً .

قوله (ص۳٤۳، س۱۵) : «في مقام هورقليا»

اي : سماوات «عالم المثال» والمراد بغيره «جابلقا و جابرصا» و هما من مدن عالم المثـال[۲] .

قوله : «وهذا مما لا يشاركه الولي» اي مشاهدة صورة الملك وسماع كلماته التي هي كلمات الله تعالى و آدابه و احكامه لا يشاركه فيهما الولي و اما مشاهدة الصور من عالم المثال و سماع الاصوات منه فكثيراً ما يتفق لاولياء الله فيشاهدون برازخ النفوس و يسمعون اصوات هواتف و غير ذلك لا رقايق الملائكة او كلماتهم بعنوان انها كلمات الله و احكام الله ناسخة كانت او غير ناسخــة .

قوله (ص۳٤۳، س٤) : «وهذا ايضاً ممكن......»

و كيف لا و من كان للايتام كالاب الرؤف و للشيوخ العجزة كالابن الشفيق و للارامل كالزوج الرحيم و هم الذين انفسهم في النفوس و ارواحهم في الارواح و هــم قلب العالم الكبير و يدالله و عين الله و اذن الله و مشيئة الله و قدرة الله فلا غرو في صدور امثال ذلك منهم بحول الله و قوته .

۲ـ واعلم ان الروايات الواردة في مقام بيان اسماء مدن الغيبية المثالية ضعيفة لا يمكن الاعتماد عليهـا في الاعتقاديات والمعتمد في العقايد مدارك البرهانيات ونصوص الكتاب والمتواترة من الروايات .

قوله : «يتأثر عن‌الاوهام...» ای اوهام ذوی‌الامزجه‌ انفسها فالوهـم‌العامی کالخوف عن‌المیت بمیت والوهم شدیدالتأثیر بالتعوید لمن تتبع‌الوهم فی احکامـه بخلاف من یخالفه فیها کمن‌یبیت فی‌المقابر وحده فانه یرفع شدةالتأثیر الفطری .

قوله (۳٤٤، س٤) :

«جوهرالنبوة کانه مجمع‌الانوار العقلیّة والنفسیه‌ والحسیه‌....» استعمال‌لفظ کان اما باعتبار انه یترائی من‌المجمع‌الواحد بالاجتماع والحال ان للنبی وحدة حقّة ظلیّة .

کیف مدالظل نقش انبیـاست　　　کو دلیل نورخورشید خداست

و اما باعتبار ان‌الانبیاء والاولیاء عقول صاعدة من سلسله‌ العایدات والانوار القاهرة العقلیه‌ من سلسله‌ البدایات فباعتبارالتفاوت بینهما کان تنزلات الوجود و معارجه دوریّة لا استقامیه‌ و انعطافیّة واما باعتبار ان‌الکلام فی مطلق‌النبوة و الا ففی نبیّنا «صلی‌الله علیه و آله» الذی هوفی‌اعلی مراتب‌النبوة واشمخ‌مقامات‌الرسالة وخاتم اولی‌العزم وصاحب مقام «لی‌مع‌الله» و ذوالتمکن والاستقامة فیه هو حاق‌الواقع و متن نفس‌الامر .

قوله : «قد یکون فلکا مرفوعا» لعصمته قال : نبینا «صلی‌الله علیه و آلـه» : «شیطانی اسلم علی یدی» [1] .

قوله : «و بطبعه....» ای بطبعه‌المجبول لاالطبع المجبور و قد مضی‌الفرق بینهمـا .

۱ـ بدست او چو شیطان شد مسلمان　　　بـزیر پـای او شد سـایه پنهـان

قوله (۳۴۴، س۱٦) :

«على وجه التابعيّة....» اى بحسب الباطن كتابعية العقل بالفعل للعقل الفعال و تابعية العقل الفعال لعقل الكل او الكلام من باب تغليب العلم بالحقايق ليشمل الاحكام الفرعيّة والآداب و ذلك لان الاصول لا يقبل التقييد كمسائل اثبات النبوة ومايتوقف عليه من معرفة الصانع و علمه و قدرته على عدم اظهار المعجزة على يد الكاذب و غير ذلك بل فى مقام الولاية المطلقة محمد وعلى(سلام الله عليهما) نورهما واحد[1] .

قوله (ص۳۴۵، س٦) : «فيتوهم لردائة نفسه...»

فهذه النفس من عالم الامر كقوة طبيعيّة من عالم الخلق تفعل بالخاصيّة كالمغناطيس وخاصيهٔ الوجود فى عالم الامر اقوى و توهم السقوط لا يلزم ان يكون بخطوره بل ضيق وجوده و جلوة عظم الجمل مثلاً فى نظره يوجب السقوط .

قوله (ص۳۴۵، س۱۱) : «و تعليم الاسماء الحسنى....»

اى تعليم الله تعالى اياه فعليّة الاسماء و تخلقه و تحققه بها او تعليمه الملائكة الاسماء الحسنى لان آدم ملقب بمعلم الملك كما قال تعالى: «يا آدم انبئهم باسمائهم[2]» .

قوله (ص۳۴۵، س۱۸) : «وانما اولوا الالباب.....»

و لذلك يرجّحون المعجزات القوليّة على المعجزات الفعليّة و يقولون ان المعجزات الفعليّة يوجد عندنا نظايرها كما تشاهد عن اهل الباطن و لذا كان القرآن الكريم اعلى المعجزات لاشتماله على المطالب العاليهٔ من الالهيات .

۱ــ والاحاديث الدالة على اتحاد نورهما (عليهما السلام) كقوله (ص) : انا و على من نور واحد . كثيرة منقولة عن الفريقين العامة والخاصة .

۲ــ س ۲، ى ۳۱

قوله (ص٣٤٦، س٤،٥) :

«على الواح النفوس السماويّة ، او صحايف المثل الغيبيّة....» اشارة الى طريقتى المشائيّة والاشراقيه- من ان صور الكاينات قبل نزولها فى المواد العنصريّة امافى النفوس المنطبعة الفلكيه- بنحو الجزئيه- او فى عالم المثال المقدارى .

قوله : «على سبيل الجزاف....» الاوضح ان يقال : ليست صادرة على سبيل الطبع العديم الشعور ولا على سبيل الجزاف.

قوله : «على ان الانذارات» بل المنامات الصادقة ايضاً دالّة على عالم بالجزئيات و هذا كما ان ادراك الحقايق الكليه- و حفظها دال على عالم بالكليات و هو جوهر فعال عقلانى عندهم والاطلاع عليها لاجل الاتصال للنفوس بها .

قوله : «فيكون لها ضوابط كليّة فان النفوس الفلكية عالمه- بحركاتها و لوازم حركاتها» . اى آثار حركاتها فى هذاالعالم لان العلم بالعلّة والملزوم مستلزم للعلم بالمعلول واللازم فلها ضوابط كليّة تدركها بعقولها انه كلما كان كذا كان مثل انه كلما دخلت الشمس برج الحمل حصلت الرياحين ثم اذاتخيلت الوصول الى كل نقطة بالنفس المنطبعة فلها ان تعلم لازم حركاتها باستثناء الشرطيات لكن كان كذا فيكون كذا .

قوله : «فلها ان تعلم لوازم حركاتها النفسانية فى تلك الصور و هى...» اى لهذه الصور المادّيّة فى عالم الكون والفساد نظاما ينجر تحت النظام التمادى و نظام صورها الادراكيّة الى ان تلك الصور ترد على نفوسها الخياليّة بالتعاقب على طبق اوضاعها المتعاقبه- و لهذا تسمى بكتاب المحو والاثبات بل نفوسها العقليّة تدرك الكليات بالتعاقب كما هو مقتضى النفسيّة .

قوله : «فاذا علمت هذا فصحة المنامات والانذارات....» استيفاء الاقسام على

وجه‌الترديد بين‌النفي و الاثبات ليكون اضبط في‌الذهن ان يقال ان‌الصور التي تدركها النفس في‌النوم اوفي‌اليقظة اوفيما بينهما اما يكون لاجل الاتصال بـذلك العالم اولا، والاتصال كما سيشير المصنف «قدس‌سره» اليه اما لقوة‌النفس او لضعف‌العايق اولهما جميعاً و ضعف‌العايق‌اي‌الحواس امابالفطرة‌او بـالاكتساب او بالمرض فان لـم يكن بالاتصال فهو اضغاث الاحلام او ما يجري‌مجراها و ان كان بالاتصال به وهو في‌النوم فاما تثبت كليّة او جزئيه- فان تثبت كليّة‌فالمتخيله- التي من طباعها المحاكاة تحاكي تلك‌الكليات بصور جزئيّة تنطبع في‌الخيال‌ومنه في‌الحس‌المشترك فتشاهد فان لم‌يكن اختلاف الا بالكليه- والجزئيه- كانت‌الرؤيا غنياً عن‌التعبير و الا كانت محتاجة اليـه كما سيأتي و ان تثبت جزئيه- ولم يتصرف‌المتخيله- فيها و شاهدها البنطاسيا علـى وجهها صدقت هذه‌الرؤيا بالمثل من غيـرحاجة الي‌التعبير و ان تصرفت‌المتخيلة فاما تصرفت تصرفات ركيكه- بدعاباتها بحيث لايمكن ان يعاد الى اصله فهو اضغاث‌الاحلام ايضاً واما ليس كذلك بل صورتهـا بصورة‌لازمه او ضده او شبيهه او مناسبه فـانّ النفس اذا نالت‌العلم حاكته المتخيلة‌بصورة اللبَن او ادركت‌العدو حاكتـه المتخيلة بالحيّة اوالذئب او رأت ان حصل لها ابن فيولدلها بنت و نحو ذلك فهذا هو الرؤيا المحتاجة الي‌التعبير و هو تحليل بالعكس‌اي‌الرجوع‌من‌الصور‌المنتقل اليها الي‌اصلها المنتقل منه و ان كان بالاتصال به و هوفي‌اليقظة فان لم يتصرف فيهـا المتخيلة و شاهدها البنطاسيا على وجهها كان وحيـاصريحا او الهاماً صحيحا غيرمحتاجين الى التأويل كرؤيا لايفتقر الي‌التعبير فالتأويل‌في‌اليقظة بمنزله- التعبير في‌الرؤيا و ان تصرفت‌المتخيلة تصرفات مناسبه- يمكن ان‌يعاد الى اصلها افتقرت الي‌التـأويل و ان امعنت المتخيلة في‌الانتقال والمحاكاة‌بحيث لا يمكن الرجوع الي‌الاصل فلا تأويـل

لها بل تشبه المنامات التي هي اضغاث الاحلام وقد ذكروا لاضغاث الاحلام اسبابا ثلاثة ـ الاول ان ما يدركه الانسان من الجزئيات المحسوسة فهي مخزونه في الخيال فعند النوم تنتقل من الخيال الى الحس المشترك فيشاهدها بعينها او بما يناسبها والثاني ان المتخيلة اذا ركبت صورة انتقلت الى الخيال ثم الى الحس المشترك والثالث انه اذا تغير مزاج الروح الحاصل للمتخيلة تغيرت افعالها بحسبه فمن غلب على مزاجه الصفراء حاكتها بالاشياء الصفر والنيران و من غلب على مزاجه السوداء حاكتها بالاشياء السود والدخان ومن غلب على مزاجه البرد حاكتها بالثلوج والشتاء ومن غلب على مزاجه الرطوبة حاكتها بالمياه والامطار و من هنا شرط التنقية قبل الرياضه في آخر شرح حكمة الاشراق .

قوله (ص۳٤٧، س۱۳) : «والثاني كما في المصروعين.....»

فيه لف و نشر غير مرتب لان الثاني كان قسمين الضعف الطبيعي والمرض .

قوله : «فيكون تارة عند المنام» الى قوله : «و تارة» هذا ظاهر في الآداب والاحكام من الانبياء الموحى اليهم في النوم .

قوله (ص۳٤٨، س۱۰) :

«فيظهر ظاهر في الاخبار بالمغيبات الجزئيه المستقبلة ....» ففي الكلام اشارة الى التعميم وان كان اكثر عبارات هذا الاشراق ظاهرة في انكشاف الحقايق والاسرار الحكمة الالهيه والاولى تأخير قوله وتمام ارتفاع الحجاب .... عن قوله : و تارة ينقشع اي عند اليقظه ، كما لا يخفى .

قوله (ص۳٤٨، س١٤،١٥) :

«فتارة يكتسب الصواب» يحصل و نحوه .

قوله (ص۳٤۹، س۱) :

«والثانی» ای ما تهجم تسمی حدساً و الهاماً ؛ قد یفرق بینهما بان الحدس توجه الی المطلوب و ظفر بالحد الاوسط دفعةً لا کما فی الفکر اذ فیه حرکة و فحص للذهن حتی یظفر بالاوسط والالهام وروود المبادی المرتبة اولاً والتأدیه الی المطلوب ثانیاً .

قوله : «الی ما لایطلع معه علی السبب المفید......» ای علی رقیقته و حقیقته کلتیهما واما الحقیقة فیطلع علیها الکل ولکن بالتفاوت فی الوضوح والنوریة .

قوله : «ومشاهدة الملك المفید للصور العلمیة[1]» ای مشاهدة حقیقة الملك التی لها سمعه و احاطه بالعقول النظریه والعلمیه کما قال نبینا صلی الله علیه و آله فی حق جبرئیل علیه السلام رأیته و قد طبق الخافقین وقال الله تعالی : «علمه شدید القوی» فی کسوة صورة صبیحة اصبح اهل زمان النبی(ص) نازلة من الباطن علی حسه فانها رقیقه تلك الحقیقه و مشاهدة العلوم الحقیقیه والحقایق العقلیة فی اکسیة الکلمات الفصیحه الملیحه المسموع له النازلة من الباطن فانها رقایق الحقایق العلمیه فلمشعریة النوریین کلیهما حظ عظیم بل قد یحصل لمشاعره النوریة الاخری حظوظ عظیمة بمدرکاتها النوریه الصوریه الصرفه الا ان المشعرین هما العمدة فی التبلیغ کما فی الآیة الاسراء «انه هو السمیع البصیر» .

قوله (ص۳٤۹، س۱۰،۱۱) : «کما قال سبحانه»

انما کان الالهام من وراء حجاب ؛ اذ لاشدة وضوح فیه بالنسبه الی الوحی ولا صراحة ظهور بمشاهدة الرقایق المذکورة والثالث و هو ارسال الرسل اعم من تعلیم المعلمین کما قال المصنف (قدس سره) لان المعلمین اشعة الرسل کما ورد «سلمان منا

۱ـ لان الصور العلمیة والنظریة یرتسم فی النفس من عالم العقول والصور رقایق العقل .

اهل البيت[١]» .

قوله (ص۳۵۰، س۹) : «فاذ اتم وجود العالم بصورته.....»

لعلك تقول هذا الكلام تدل على تقدم صورة العالم على مادة الانسان والحال انه على قواعد الحكمة لها تقدم بالشرف بل تقدم بالذات لتقدم الصورة على المادة والصور بالنسبة الى الصورة الاخيرة الانسانية مادة و اذا اخذت لا بشرط جنس كمامر بل لاصورة للعالم الا بالانسان فنقول: ليس المراد بالتمامية في السلسلة العرضيه بل في السلسلة الطولية الصعوديه كمامر انه في الاول كان العالم جماداً ثم كان نباتاً ثم مملوءاً من الحيوانات ثم خلق الانسان و لفظ صورته اشارة الى تمامية عالم الخلق و ان نقصانه من عدم تعلق عالم الامر و عالم المعنى به فالكلمة التي من الله و الى الله صورها مقدمة على معناها في الصعود واستدعت باستعدادها الكلي آدم النوعي و قوله : «فاراد» ليس المراد به الارادة الحادثة بالزمان و ان كان لنوع الانسان اولاعاظم افراده ، و لا الفاء للتعقيب الزماني بل هذه الفقرة بيان للفقرة الاولى وهذه الارادة كارادة الانواع الاخرى عند المشائين الصور المرتسمة في ذات الاول كما انها كلماته وعند الاشراقيين العقول العرضية والمثل النورية و معلوم ان العقول فعاله فيمادونها مقتضيه للاظلال فيها بثة وعند العرفاء اسماء الله الحسنى في المرتبة الواحدية و واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات و اسم الجلالة بازاء الانسان كما قال المصنف (قدس سره): «خلق الله» فاسماء الله من حيث ملزوميتها للاعيان الثابته في الازل اقتضتها فيما لايزال و قوله : «وثانيا عنه... ذلك لان اس الآخرة و اساسها على وجود النفس الانسانية كما قيل الدنيا والآخرة حالتاك و قال الشيخ فريد الدين (قدس سره) :

١ـ لرفع الحجب السوالية بين السلمان و اهل العصمة وهو رض ، صار من اهل العصمة .

طاعت روحــانیان از بهــر تست خلدودوزخ عکس لطف‌وقهرتست

لان‌الانسان اذااکتسبت العلوم والمعارف‌الایمانیّة والاخلاق‌الحمیدة صار انواراً و جنّاناً و هی مظاهراللطف و اذااکتسب‌الادراکات الجزئیــه‌ٔ الظلمانیه‌ٔ والسرابات المجازیّة والاخلاق‌الرذیله‌ٔ صار نیراناً وجحیماً و هی مظاهرالقهر و قد مر ان معطی الوجود لای شیء کان هو واجب‌الوجودولکن لقدرته الفــعلیّة درجات و لفاعلیته مراتب حتی ان فاعلیةالقوی المفارقه‌ٔ والمقارنه‌ٔ جمیعاً اولاً فاعلیه‌ٔ الله تعالی وثانیاً فاعلیتها فی‌الدنیا والآخرة .

قوله (ص۳۵۱، س۱٤) :

«فیتطرق فیهاالمحو والاثبات» فان‌النفس‌الفلکیّة بما هی نفس مرتبة فیها تمحو ومرتبه‌ٔ اخری تثبت ففیهاالتغیر علی سبیل‌الاتصال و تجددالامثال وهکذا فی صورها العلمیه‌ٔ .

قوله (ص۳۵۱، س۱۷، ۱۸) :

«اقلام رتبتها دون مرتبة القلم‌الاعلی......» لیس‌المراد بهذه الاقلام العقولــ العرضیّة التی فی‌الطبقة المتکافئه‌ٔ ولاالنفوس الکلیّة لان‌المجرد اثره مجرد فآثارها انما هی‌الکلیات العقلیه‌ٔ و هذه‌الصورالتی‌کتبتها هذه‌الاقلام جزئیه‌ٔ قدریه‌ٔ فالمراد بهاالنفوس‌الجزئیّة الفلکیه‌ٔ لکن لها اعتباران تعلقها بالموادالفلکیه‌ٔ و بهذا الاعتبار هی الواح‌المحو والاثبات کما قلنا واعتبارتعلقها بما فوقها و هی بهذاالاعتبار اقــلام وایضاً هذه‌النفوس متحرکة جوهراً و فی‌هذه‌الحرکة الفاعل‌والقابل واحد لان‌الحرکة الجوهریّة ذاتیه‌ٔ والذاتی لا یعلل والقبول‌بمعنی‌الموصوفیّة یجتمع مع‌الفاعلیه‌ٔ کمــا فی‌مبحث‌الحرکة من‌الاسفار : ان تعلق‌الحرکة بالفاعل والقابل فی‌الحرکه‌ٔ فی‌الاعراض

يوجب اختلافهما و فيالجواهر لا يوجب اختلافهما كما في لوازمالذوات و لوازم ـ الماهيات .

قوله (ص۳۵۲، س۱۰و۲): «لايرتفع ابداً»

اذ ما وقع كما لا يرتفع عن مرتبته التي له من مراتب نفسالامر كذلك لا يرتفع عن مطلق نفسالامر لان ارتفاعالطبيعة بارتفاع جميعالافراد و ايضاً علمالله لا يرد ولا يبدل .

قوله (ص۳۵۲، س۱٤) : «ان لله عباداً ملكوتيين.....»

همالنفوس الفلكية اذ لا ارادة لها سوى ارادةالحق فلا تحريك ولا ارادة لها الا بارادةالله تعالى ولا حول ولا قوة لهاالا به اذ ليس لها هوى و شهوة بل كلها مقهوره مطموسة ممحوقة عنده و كليته الكبرى و هي «كل من يكون كذلك» يكون فعله فعلالحق تشير الى مورد آخر وهو عبادالله الصالحين فان من ارادته و كراهته الفعليتين اوامره و نواهيه التكليفية فحيث انهم لا شأنلهم الاالامتثال وانهم مؤتمرون باوامره و منزجرون عن مناهيهلميكن لهم ارادة الا ارادةالله ولا كراهة الا عما كرهالله عنه اذ لم يبق لهم هوىمخالفة و تمرد الاالطاعة فارادتهممستهلكة في ارادته اذ رفضواالهوى وامتثلوا اوامرهوهي ارادته فترددهم و بداهم و نحوذلك تنسب الىاللهتعالى .

فمنها ما هو فيالقرآنالمجيد: «فلما اسفونا انتقمنا منهم[1]» ومنها مافيالقدسي: «ما ترددت في شيء [انا فاعله] كترددي فيقبض نسمةالمؤمن» و منها : «ياموسى مرضت فلم تعدني» وقد كان احدالفقراءمريضاً ولم يعده موسى .

۱ـ س٤۳، ی٥٥ فلما اسفونا انتقمنا منهم فاغرقناهماجمعين .

قوله (ص۳۵۳، س۱۶) : «نقیض ذلك الخاطر.....»

هاهنا اشکال و هو: ان‌هذه‌الترددات کیف‌یجوز علی‌النفس‌الفلکیة، انما یجوز علی‌الحیاری الغیرالعالمین بعواقب الامور کیف و تردد متردد واحد من بنی آدم لا یحصی فضلاً عن تردد کلهم فی عصر واحد اوفی‌اعصارفلا بد ان یکون جمیعها فی النفس‌الفلکیة اولاً ، ولا یرتضی به من له‌ادنی ارتیاض بالفلسفة .

والجواب انّه : قدتقرران‌صورالکاینات جمیعاً منقوشة فی نفوس‌الافلاك کیف و هی عالمة باوضاع اجسامها و هذه‌الکاینات و احوالها لوازم تلك الاوضاع والعلم بالملزوم مستلزم للعلم باللازم فتردد زیدفی مسافرته مثلاً لیس فی‌نفس‌الفلك لنفسها بل فی صورة زیدفیها اولا ثم‌فی زیدالکائن‌هاهنا فتردد زید «هاهنا» مطابق لتردده هناك لا لتردد نفس‌الفلك فهذاالتردد فی‌نفس‌الفلك بالواسطة بمعنی انها محل لصورة زید التی هی محل‌التردد بلا واسطة مثل ان یعلم «عمرو» برؤیا صادقة او بالهام او باوضاع اخری ان زیداً یحصل‌له‌التردد فی‌التشمیرللسفر والصورة الخارجیة توافق‌الصورة العلمیة فلم یأخذالتردد نفس عمرو نعم یصدق ان صورةالتردد فی نفس عمرو بواسطة علمه بزید و تردده وبالجملة صورة زید مع جمیع‌صفاته واحواله من تردده و جزمه و عزمه کلها فی‌النفس‌الفلکیة و هذا کما یقال طاعة زید او عصیانه فی‌العلم الازلی و معلوم ان‌الصفة‌مع موصوفها فی‌العلم .

قوله (۳۵۴، س۳،۴) : «والملك‌الموکل بالمحو ملك کریم»

کما ان‌الملك‌الموکل علی‌القبض والنزع کریم مجید کعزرائیل و جنوده .

قوله : «حتماً مقضیاً» ای انحصرت فی‌الوجود القضائی ولم یتحقق الوجود القدری لاالقدرالعلمی ولاالقدرالعینی .

قوله : «وعلمت بمكانة هذه الاقلام ......» قد ذكرت منزلتها عند قوله (قدس سره) : «رتبتها دون القلم الاعلى» .

قوله : «ففيه اثبات المحو....» لعلك تقول : المحو دثور الصورة و تصرمها و هو عدم ، فكيف يثبت؟. قلت : الثبت باعتبار اسم العدم وراسم العدم السابق واللاحق هو الوجود ان المكتنفان بوجود حالي في الصور المتعاقبة و هناك كلها محفوظة لانه عالم الجمع واما اثبات الاثبات هناك مع انهم مصون عن المحو والدثور فالمراد به اضمحلال الوجودات المحدودة تحت ذلك الوجود الواسع و طمسها و وجدانه اياها بنحو بسيط مبسوط .

قوله : «كنسبة خزانة معقولاتنا الكلية....» خزانة معقولاتنا العقل الفعال ؛ لكن لا باعتبار وجوده النفسي بل باعتبار وجوده الرابطي بنا بحسب اتصالنا .

قوله (ص٣٥٥، س٤) : «ان للقلب الانساني.....»

فيه تحقيق و تبيين لان يعلم ان هذا الحد المشترك ليس كالحدود المشتركة ـ المباينة بالنوع بل في الوضع لذوي الحدود كالنقطة في الخط والخط في السطح والسطح في الجسم والآن في الزمان بل هو القلب المعنوي و هي اللطيفة المجردة المدركة للكليات والجزئيات فالحد المشترك مجلسه او موضع قدمه و مد ذراعه وسعة باعه طويل سيما في خاتم الرسل و عقل الكل .

قوله : «و منشأ الملائكة العلمية والعملية ...» يمكن ان يراد باللوح المحفوظ مطلق عالم المفارقات و ان اريد به النفس الكلية كماهو المتداول على السنتهم فالمنشأية لهما لان لها حقيقة العلم و هي التعقل للمعقولات والذوات المجردات .

قوله : «فهو تارة مع الحق....» اي انه جامع لكونه ذاوجهين بالفعل نعم من كان

متخلقاً باخلاق‌الحق تعالى بل متحققاً بـه‌ووجوده ذكرالله لم يشغـله شأن عن شأن والكلام فى مطلق‌النبوة واماالحقيقة المحمديّة «صلى‌الله عليه و آله» فاحـدالقابه عقل‌الكل [1] .

قوله (ص٣٥٦، س٣) : «وهكذا حال سفراءالله....»

اى ولاته و هداته‌الكاملين المكملين و هدايتهم هنا باطن شفاعتهم هناك .

قوله (ص٣٥٦، س٥): «والذكرالحكيم»

لما قال‌الله تعالى : «تلك‌الرسل [2] فضلنا بعضهم على بعض» والحقيقة المحمدية «صلى‌الله عليه و آله» سيّدهم كما قال : «انا سيد ولد آدم ولا فخر [لى] وبعضهم يتصلون بالاقلام بل بقلـم‌الاقلام اتصالاً حقيقياً بل بمن فى يده‌اللوح والقلم و هو من يقول : من رآنى فقد راى‌الله ، ولى مع‌الله......» و كان‌التأسيس خيراً من‌التأكيد حملنا هناالذكرالحكيم على‌العقول‌المفارقة‌الكليه‌ والـلوح‌المحفوظ على‌النفوس ـ الكليّة واللوح‌المحفوظ على‌النفوس‌الكلية وكونها ذكـرا اما بالنسبة‌ الى ما تحتها فلكونها واجدة لوجودها بنحو اعلى و اتم‌فكل شىء مذكور هنا فهو مذكور هنـاك ذكرا اعلى كما فى‌القدسى «اذكرونى فى‌الخلوات اذكركم فى‌الفلوات واذكـرونى فى‌الملاء اذكركم فى‌الملأالاعلى» .

قوله : «من عجايب ما كان او سيكون....» اى فى‌السـلسلةالطوليّة التنزوليّة‌ والصعوديه‌ واما ما كان او سيكون فى‌السلسله‌ العرضيه‌ الزمانيه‌ فهى مدلول قوله : فيما مضى و فيما سيقع . و يؤيّده‌العجايب لان كل موجود وان كان اعجوبه‌ الا ان

۱ـ باعتبار وجوده‌النازل عن مقامه‌الاحدى والواحدى ولذا قيل : العقل حسنة من حسناته .

۱ـ س ۲، ى۲۵۲

الا عجب ما في السلسلة الطولية فانك ان تخطيت الى مقام تكثير الواحد وارجعت المركبات الى بساطتها ثم بعد التخلية رأيت التحلية بالنفس النباتيه و قواها لرأيت عجايب عقليه فكيف اذا رأيت النفس الحيوانيه و قواها و كيف اذا رأيت بالنورانيه فوقها النور الاسفهبد الانساني في الصيصة الانسية التي هي السواد الاعظم فحينئذ قضيت آخر العجب .

«خاك و جان پاك، باهم يار شد آدمى "اعجوبه" اسرار شد

وقد سئل عن سياح اى شيء كان اعجب فيما رأيت ايام سياحتك؟ قال لم ار اعجب من نفسي و عجايب تبدو في السلسلة العرضية هي ايضاً باعتبار الاستكمالات الطوليه من العجايب العقليه و اما جزئياتها فعجايب عند الحس و اهل الحس كما قال الشيخ ـ الرئيس «ان الناس يتعجبون من جذب المغناطيس مثقالاً من الحديد و يزدحمون لمشاهدته ولا يتعجبون من جذب النفس هذا البدن و تحريكها اياه ميمنه و ميسرة و عدواً و هوياً» و غير ذلك لكونهم اهل الحس .

قوله : «وافرد ذكر الله على الدوام» ولذا وصف الله تعالى الذكر بالكثرة في القرآن مثل قوله تعالى : «والذاكرين الله كثيراً والذاكرات» و قال : «و لذكر الله اكبر» .

قوله (ص٣٥٦، س١٢) : «ولياً من اولياء الله.....»

لان الولاية جنبة اتصال الانسان الكامل بالحق والاستمداد منه والنبوة جنبه التوجه الى الخلق بالاتيان بالآداب لهم فكل نبي ولي ولا عكس .

١ـ س ٣٣، ى ٣٥ ٢ـ س ٢٩، ى ٤٥

قوله (ص٣٦٠، س٧): «وتنشق الارض...»

اى يوم تنشق القبور عنهم فاذا هم من الاجداث الى ربّهم ينسلون ، و تنشق العقول و ينفذ فيها نورالله و تنشق النفوس و تدخل فيها نورالعقول «اقتربت الساعة وانشق القمر» و تنشق ارض القوالب البرزخيّة و تدخل فيها انوار النفوس بعد طرح هذه الجلابيب الابدان الدنيوية .

قوله (ص٣٦٠، س٩) : «مستحيل...»

اذ لا ربط لاى انسان كان بالملك فان الرابط هوالانسان الكامل النبوى والولوى فانه بعلمه و عمله و عصمته يناسب الملك وبمقام بشريته يناسب البشر فيعلّمه شديد القوى و هو يعلّم الورى .

قوله (ص٣٦١، س٥) : «والاذكار...»

على هيئة الخضوع والخشوع لتكون عن قلب حاضر و افضلها ما هوالمشفوع بالمعرفة كما ورد «تفكر ساعة خير من عبادة سبعين سنة» و ايضاً اول الدين معرفة الله» .

قوله (ص٣٦١، س٧) : «والقرابين...»

«والقرابين فى هيكل العبادة» كقربانى الحاج فى المنى .

قوله (ص٣٦١، س٩) : «ويسن...»

«و يسن لهم اسفاراً» و فى الشريعة المحمدية «صلى الله عليه و آله» الرهبانية وان كانت مذمومة لكن لما سئل «صلى الله عليه وآله» عن سبب ذمته مع كونه انقطاعاً عن الخلق و اعتصاماً بالحق قال «صلى الله عليه وآله» : «ابدلناها بالجهاد والتكبير على كل شرف» يعنى الحج لانه ايضاً انقطاع عن الموطن والاهل والمال و كذا الجهاد .

قوله (ص٣٦١، س١٩) : «ثم الانسانية...»

فعالم آدم بعد هذه العوالم ولكن في السلسلة الطوليه الصعوديه و هذه المنازل بحسب السير التكويني و اما منازل السير التكليفي بحسب الطريقة المرتضويه فهي كالتوبة والانابه والمحاسبه والمراقبه والمروة والفتوة والتوكل والتبتل والصبر والرضا والتسليم و غيرها الى الف مشروح في منازل السايرين وقد قيل :

«از در دوست تا بكعبه دل عارفان را هــزار و يك منزل»

وقد ادرج المصنف (قدس سره) ذكر منازل السير التكليفي في قوله : ثم الانسانية من اول درجاتها الى آخر شرفها ثم الملكية على طبقاتها .

قوله (ص٣٦٣، س١) : «داعية...»

فالشهوة كالمتقاضي والمحل عليك واللذة كالرشوة والاجرة للعامل...

قوله (ص٣٦٣، س٦) : «حب التفرد والتغليب....»

«وفي كل شيء له آية . تدل على انه واحد[1]» .

قوله (ص٣٦٣، س١١،١٢) : «ومواجب النفقات....»

اي موجبات النفقات و هي الثلاثة المعروفة الملك والزوجيه والقرابه البعضية ولعل نسخه الاصل كانت موجبات فــان مفاعل جميع مفعل بضم الميم لم يجيء او لعله جمع[2] موجب بفتح الميم اى محــل الوجوب و توزيع الغنائم قال الله تــعالى : «واعلموا انما غنمتم من شيء فان لله خمسه» الآية والصدقات اى توزيعها قال الله تعالى : «انما الصدقات[3] للفقراء والمساكين والعاملين عليها» الآية . و يعرفهم ابواب

١ـ والقائل على بن ابيطالب القيرواني ٢ـ في جميع النسخ: و مواجب النفقات ..... في المبدء والمعاد ط ١٣١٤ ص ٢٧٩ س ١٤... والمعاوضات والمداينات و قسمة المواريث و مواجب النفقات...

٣ـ س٨، ى٤١، و انما الصدقات س٩، ى٦٠ .

العتق والكتابة هي ان يقال المولى لعبده: ان اديت الى قيمتك عتقت . فمنه مكاتب مطلق و منه مكاتب مشروط قال الله تعالى : «فكاتبوهم ان علمتم[1] فيهم خيراً وآتوهم[2] من مال الله الذى اتاكم» والاسترقاق والسبى من احكام الجهاد مع الكفار و يعرفهم ايضاً علامات التخصيص عند الاستفهام لدى الحاكم و غيره من الاقارير والايمان جمع اليمين والشهادات مما يتعلق بالقضاء والخلع هو الطلاق عند كراهة الزوجة كما ان المباراة عند كراهة الطرفين و كل منهما طلاق بعوض والايلاء : هو الحلف على ترك وطى الزوجة بشرايط مخصوصة . قال الله تعالى : «للذين يؤلون[3] من نسائهم تربص اربعة اشهر» الآية . والظهار هو ان يقول لزوجته : «انت على كظهر امى» يريد تحريمها على نفسه قد يكفر ان اراد مواقعتها قال الله تعالى : «والذين يظاهرون من نسائهم ثم يعودون لما قالوا فتحرير رقبة من قبل[3] ان يتماسا» واللعان هو الملاعنة من كل من الزوجين صاحبه لرمى الزوج زوجته بالزنا او لنفيه الولد قال الله تعالى : «والذين يرمون ازواجهم ولم يكن لهم شهداء.. ...[4]» .

قوله (ص۳٦٤، س۹) :

«بين النبوة والشريعة والسياسة» احد طرفى البين السياسه كانه (قدس سره) قال بين النبوة والشريعة و بين الملك والسياسة

قوله (ص۳٦٥، س٤،٥) :

«تابعه لحسن اختيار الاشخاص البشرية» وما اشبه هذا بقول من يقول بانعقاد الامامة ولاية عن الله تعالى ولابد ان يكون بتنصيصه لانه يعلم حيث يجعل رسالته و ولايته .

۱ــ س ٢٤، ى ۳۳ ۲ــ س ٤، ى ٢٢٦

۳ــ س ٥٨، ى ٤ ٤ــ س ٢٤، ى ٦

قوله (ص٣٦٥، س٦) : «مبدئها نهاية السياسة»

اى غاية السياسة النبوة والولاية فالسياسة كالمقدمة مطلوبيتها توصلية لا اصالية وقد ورد ان امير المؤمنين على «عليه السلام» كان فى الغزوات اذا انتهزت له فرصة «ما» يتكلم فى التوحيد والمعارف الربوبية و فدقيل له وقتاً: يا امير المؤمنين لا موقع لهذا. فقال «عليه السلام» هذه الحروب و سل السيوف وما قدر على الحتوف كلها لاجل هذا .

قوله (ص٣٦٥، س١٢) : «واما النهاية....»

«واما النهاية ، فنهاية السياسة» و لم يذكر صريحاً نهاية الشريعة اذ علم انها العود الى العالم الاعلى موطن النفوس القدسية .

قوله : «فى القضية الفاعلة» فى كثير . من نسخ الشواهد فى القنية فى الموضعين وهو الاحسن .

قوله (ص٣٦٦، س٤) : «فافعال السياسة جزئية»

الكلية والجزئية فى الفعل باعتبار الغاية فان الغاية اذا كانت كلية الهيئة كان الفعل كلياً والا فلا .

قوله (ص٣٦٦، س١٤،١٥) : «ولها وحدة تأليفية»

هذا تمهيد لبيان سراية آثار الاقوال والافعال التى هى صفات البدن الى النفس حتى يعلم سر اغراء الشريعة على الحسنات و تحذيرها عن السيئآت ، كما سيصرح : ان كل صفة جسمانية او صورة حسية صعدت الى عالم النفس صارت هيئة نفسانية .

قوله (ص٣٦٨، س٩) :

«فى الاشارة الى منافع بعض العبادات على الخصوص....» و قد نظمت فى ابواب

٦- فى القنية الفاعلة ..... ده‍ط

الفقه من الصلوة والزكوة والصيام والحج والنكاح كتاباً مسمى بالنبراس مشتملاً على اسرارها و حكمها من شاء فلينظر اليه[1] .

قوله (ص۳۶۹، س۱) :

«وقرائة الكلام» و قلت في النبراس :

قرائة القرآن حازت السبق ناب لسان العبد عن قائل حق

قوله (ص ۳۶۹، س۱۰) :

«واما الصوم» و في النبراس :

و خير صوم ليصير مظهراً لصمد لا يطعم رب الورى

قوله (ص ۳۶۹، س۱۱،۱۲) :

«واما الحج» و في النبراس :

تبتل للحق ذي الجلال قسياً اوى قلل الجبال

في هذه الامة رهبانية ذمت سوى الحجة ربانية

عين يستاً وابتلى و دادهم اذن غرً اذنوا فؤادهم

قوله (ص۳۷۰، س۶) :

«اما الزكوة» و في النبراس :

تعليمك الغير زكوة العاقلة مما رزقنا ينفقون شاملة

عاملة زكوتها قضا الوطر شوقية حب الاولى اولوا الضرر

سادتنا ؛ زكوة النفس فاهوا ان قول لا اله الا الله

قوله : «من الثمانية» و هؤلاء الثمانية هم المشار اليهم بقوله تعالى : «انما

۱ـ هذا الكتاب قد طبع على نفقة المرحوم الحاج ميرزا احمد فرهودى الطهرانى .قده...

الصدقات للفقراء والمساكين والعاملين عليها والمؤلّفة قلوبهم وفي الرقاب والغارمين وفي سبيل الله وابن السبيل [1]» .

قوله : «وفي النقود ربعه» اي ربع العشر اذ النصاب الاول في الذهب عشرون ديناراً فعشره ديناران و ربع عشرة نصف دينار وهو زكوته والنصاب الاول في الفضّة مأتا درهم فعشره عشرون درهماً و ربع عشره خمسة دراهم و هو القدر المخرج في الزكوة .

قوله : «ثم لا يفوت منه شيء» يكون حسرة عليه اما بذل المهجة فلانّه اطلاق من الوثاق و خروج من التقييد الى الاطلاق .

از وجودم ميگريزم در عدم — درعدم من شاهم و صاحب علم

على انّه كما قيل :

بالروح طلبت وصله — جسا و بني الروح لنا

فهات من عندك شيء و اما الكمال فكما قيل :

بس تفاخر مكن كه اندر حشر — گندمت كژدمست و مالت مار

و في الحديث القدسي «اني جعلت الراحة في ترك الدنيا والناس يطلبونها في تعلّقها» واما الاهل والنسوان فهي كما قال امير المؤمنين عليه السلام :

«دع ذكرهنّ فما لهنّ وفاء — ريح الصبا و عهودهن سواء»

واما الولد فقال الله تعالى : «انما اموالكم و اولادكم فتنة [2] والله عنده اجر

١ــ س ٩، ي ٦

٢ــ س ٦٤، ي ١٥

عظیـــم» .

قوله : «بدواعی هذه‌القوی‌الثلاث» ای قوتی‌الشهوة والغضب و قوة‌الوهم و اشار الی‌الوهم بقوله : «وجنود ابلیس»[1] .

قوله (ص۳۷۲، س٤) : «ان قوام‌الممکن»

ای‌الممکن بالامکان بمعنی‌الفقر و هوالوجود الخاص المتقوم تقوماً وجودیاً بواجب‌الوجود؛ و اماالممکن بالامکان‌المشهور و هو وصف‌الماهیة فهو دون‌التقوم لان خیث ذاتها حیثیة عدم‌الاباء عن‌الوجود والعدم ، فلا سنخیة لها معه و قوله : و قوام‌النفس..... اشارة الی حفظ‌المراتب والی ان فی‌النفس‌المجردة القدسیة و فی‌ـ العقل «ماهو» ، لم هو؟ کما قال ارسطو[2] .فمعرفة الـــوجودات الحقیقیة بمقوماتهاـ الوجودیه- سیما هذین‌الوجودین معرفة‌الله کما قال علی «علیــه‌السلام» :«معرفتی بالنورانیة معرفة‌الله» .

قوله (ص۳۷۲، س۷): «فما لم یعلم ذاتها بالعبودیة»

اقتبــاس من‌الحدیث‌الشریف : «العبودیه- جوهرة کنهها الربوبیة» فان‌العبدـ الحقیقی لا یملك شیئاً لاالوجود ولا صفات‌الوجود ولا افعال‌الوجود کماقرر فی‌الفقه: ان‌العبد لا یملك شیئاً ، فکل ما فی‌العبد لمولاه، فمعرفة‌العبد نفسه معرفه- مولاه .

قوله (ص۳۷۲، س۹) : «کذلك‌الالهیة والربوبیة»

اذ لا معنی فی ذاته سوی صریح ذاته فهو بذاته علة ومقوم" فمعرفة‌المتقوم بجهه- النورانیه- معرفه- المقوم .

۱ـ کما قال ارسطو : ماهو و لم‌هو فی‌المجردات واحد

۲ـ ص ۲٦، ی۹۵، سورة‌الشعراء : و جنود ابلیس اجمعــون .

قوله (ص۳۷۴، س۱۰) : «ای لیکونوا لی عبیداً»

اشارة الی وجه تفسیر المفسّرین «لیعبدون» بقولهم : «لیعرفون» بان روح ـ العبادة هو العبودیّة والعابدالحقیقی لابدّ ان یکون عبداً حقیقیاً بالمعنی المذکور فلا بد ان یکون مُرتقیاً من مقام التعلّق بالمولی الحقیقی الی مقام التخلّق باخلاقه و من مقام التخلّق الی مقام التحقق و هذا حق العرفان الشهودی و حقّ الیقین .

قوله (۳۷۴، س۱۵) : «والحرکة لا یکون الا فی زمان»

حتی الانتقالات فی الکلیات فان الفکر معرف بحرکة من المطالب الی المبادی و من المبادی الی المطالب فلا بُدّ من زمان لبقاء الحیوان حتی یحصل الاستکمال .

قوله (ص۳۷۳، س۵) : «فافضل الاعمال»

ای اعم من القلبیّة واللسانیّة والارکانیه : فان الایقان والتصدیق بالمذکورات ادخل فی حفظ المعرفة و افضل ما یحفظ به المعرفة الذکر والفکر واردئها و اسوئها الکفر والغفلة کما سیأتی ان الحجاب هو الجهل .

قوله (ص۳۷۳، س۱۲) :

«فما ینحفظ به الحیوة علی الأبدان» والحاصل ان هنا ثلاثة مرتبه ما ینحفظ به المعرفة علی النفوس وما ینحفظ به مواقع المعرفه و هو ما ینحفظ به الحیوة علی الابدان وما ینحفظ به الاموال .

قوله (ص۳۷۳، س۱۶) :

«ما یسدّ باب معرفة الله تعالی» و منه سدّ باب الذکر والفکر کسد طرق المتکلّم والحکیم و اهل الکشف والشهود .

قوله (ص۳۷۳، س۹) : «الا من مکر الله»

کما فی فاعل الخیرات و عامل الحسنات و فی المتنعّمین بالنّعم الاستدراجیّة

والقنوط من رحمته كما فى‌المرتكب للكباير الآيس من روح‌الله .

قوله (ص۳۷٤، س۲۰) : «الغموس»

انما سمى بهذا؟ لانه اذا حلف كذباً بالابطال حق الغير غمس اليمين صاحبه فى البحر المسجور من جهنم .

قوله (ص۳۷۵، س۱۱) : «كائن بائن»

هذا مثل‌ما يقال : «الصوفى كائن‌بائن» والمعنى لبّ موجود بـاين عن‌الماهيّة فضلاً عن‌المتعلّق فضلاً عن‌المحل .

قوله (ص۳۷٦، س۲) : «مجردة عن‌النسـبات»

التى هى محض‌الفشر ، و ايضاً مجردة عن‌الحكم والعلل التى روعيت فيها و لعلّ النسبة تغليب عليها فى كلامه (قدس سره)

قوله (ص۳۷٦، س۹) : «ومن كان مقبلا......»

ولم يدر : ان ما ادبوا عنها رياضات شرعيّة للنفوس وحكمةالاشراق مشروطة بالرياضة فلم يكن حكيماً حقيقيا و ايضاً لم‌يكن حكيما جامعا اذالشريعة ليس ظاهرها الاالحكمة الخلقيّة والسياسة والمنزليّة و لهذا لا يدوّنها الحكماء فى هذه‌الاعصار اذ فيما فصّله اهل‌الشريعة غنيّة و باطنهـاالحكمة الالهية و التالّهية بل قــرّر ان نفس العمل ايضاً حكمة كما يقال الحكيم :«راست گفتار و درست‌كردار» .

قوله (ص۳۷۷، س۱،۲) :

«ولهذا قال : ولا نبى بعدى . و ينفث فى‌روعى» [1] معانى اخرى احدها: انـه رأى فى ذاته سعةً و حيطةً وجوديّة بتوسّع‌الله وسعته و بقائه بـه بحيث لا يكون بعده الا دولته فلا يكون من‌الاولياء الا ورثته ولا سنن الا سنّته كما قال : «آدم ومن

۱ـ والظاهر انه سقطت فى‌هذاالموضع شىء مثل : واعلم ان هيهنـا.....

دونه تحت لوائى يوم القيامة» و قال : «لوكان موسى حيّاً لما وسعه الا اتباعى» بل فى وصيته «وان من شيعته[1] لابراهيم» و ثانيها : انه لا مقام فى السلسلة الطولية لاحد بعد مقامه الا مقام الولاية ولا مطمع لاحد فيه كما قيل «ليس وراء عبّادان قرية» فالاول مطلق و هذا بحسب الطول .

و ثالثها : ان يكون بطريق اهل الاشراق القائلين بالادوار والاكوار ؛ ففى هذه الدورة والكورة التى بالعدد المعروف بينهم قد ورد وجوب تكرار نقوش النفوس والاوضاع عندهم اعنى اوضاع دورة الثوابت .

قوله (ص٣٧٧، س٣): «حكم المجتهدين»

والمجتهدون مظاهر النبوة بما «هى هى» .

قوله (ص٣٧٧،س١١) : «واما الاولياء...»

الحاصل : ان النبوة التشريعية انقطعت و اما التعريفية فكل من هؤلاء الطوايف الثلاث فيها شريك اعنى الاوصياء من الائمة المعصومين والاولياء التابعين .

قوله (ص٣٧٧، س١٣،١٤) : «ان فى امتى.....»

اى مكلّمين بكلام الملك ؛ محدثين بحديثه و بالهامه اى حقيقته و ان لم يكن رقيقته بل محدثين بنقر الخاطر .

قوله (ص٣٧٧، س١٦) : «اسماء الهيان»

اى لا يمكن انقطاعهما : اذ لا بد لاسم الله من مظهره فى هذا العالم

١ـ لان خاتم الولاية المطلقة المحمدية هو المهدى الموعود فى آخر الزمان و هو متحد مع محمد بحسب باطن مقام الولاية و به يقتدى عيسى (ع) الذى كان خاتم ولاية العامة و قد اشبعنا الكلام فى شرحنا على المقدمات القيصرى .

قوله (ص۳۷۸، س۱۰) :

«ثم جاء على النبى بذلك الهدى» اشارة الى انه لا يستشكل الآية : انه كيف قال الله تعالى لمقتدى كل الانبياء و سيّدهم ولمن احد اوليائه فى آخر الزمان مقتدى عيسى[1] (عليه السلام) : «بهديهم[2] اقتده» و ذلك لانه تعالى لم يقل : بهم اقتده . بل قال : بهديهم و هديهم من الله تعالى كيف والحقيقة المحمديّة احد القاب العقل الكلّى بل الرحمة الواسعة . اللهم اجعل مآلنا خيراً بحق محمد وآله صلوات الله عليه و عليهم[3]

۱ــ قد قررنا فى محله ان المهدى الموعود فى آخر الزمان يكون مقتدى عيسى و به ختم الله الولاية المطلقة المحمدية ص...

۲ــ س ٦، ى ۹۸

۳ــ قد فرغنا من تصحيح هذه التعليقة والتعليق عليها ليلة عاشر شهر الله المعظم من شهور ۱۳۸٦ من الهجرة النبوية المصطفويه المحمديه على هاجرها آلاف التحية و انا القاطن فى جوار سيدنا ومولانا الامام الهمام خاتم الولاية العلويه المتجلى فى مراتب الالهيه شمس الشموس و انيس النفوس على بن موسى عليهما الصلوة والسلام جلال الدين الموسوى الآشتيانى عفى الله عنه و عن والديه الحمدلله اولا و آخراً و له الشكر سرمدا و دائما والسلام على نبينا محمد و آله ظاهرا و باطنا .